余英时作品系列

文史传统与文化重建

余英时 著

生活·讀書·新知 三联书店

余英时作品系列

余英时著

文史传统与文化重建



生活·讀書·新知 三联书店

图书在版编目(CIP)数据

文史传统与文化重建/余英时著.—北京:生活·读书·新知三联书店,2004.8
(余英时作品系列)
ISBN 7-108-02022-X

Ⅰ.文… Ⅱ.余… Ⅲ.传统文化-研究-中国-文集 Ⅳ.G12-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2003)第109689号

责任编辑 舒 炜 孙晓林
封扉设计 陆智昌
出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街22号)
邮 编 100010
经 销 新华书店
排 版 北京京鲁创业图文设计有限公司
印 刷 北京市松源印刷有限公司
版 次 2004年8月北京第1版
2004年8月北京第1次印刷
开 本 880毫米×1230毫米 1/32 印张17.375
字 数 403千字 图字01-2003-8361
印 数 0,001—7,000册
定 价 26.80元

总　序

北京三联书店决定印行“余英时作品系列”六种，我想借此机会说明一下这六种著作的性质。

《方以智晚节考》、《论戴震与章学诚》和《朱熹的历史世界》是三部史学专著，各自成一独立的单元。这三部专著虽都标举了个别思想家的大名，但研究的重心则投注在他们所代表的时代。《晚节考》详细追溯了方以智晚年的活动和他最后自沉于惶恐滩，但仍然不是一般意义的传记研究。我是希望通过他在明亡后的生活与思想，试图揭开当时遗民士大夫的精神世界的一角，因为明、清的交替恰好是中国史上一个天翻地覆的悲剧时代。这一精神世界今天已在陈寅恪先生《柳如是别传》中获得惊心动魄的展开，但 1971 年我写《晚节考》时，《别传》的原稿尚在尘封之中。后来我果然在《别传》中读到方以智与钱谦益曾共谋复明，可惜语焉不详。在这个意义上，《晚节考》也许可以算做《别传》的一条附注。

《论戴震与章学诚》则是为了解答为什么宋、明理学一变而为清代经典考证的问题。关于中国学术思想史上这一重大转变，20 世纪初年以来史学家先后已提出种种不同的解释。这些说法虽各有根据，但我始终觉得还有一个更关键性线索没有抓住。宋明理学和清

代考证学同在儒学的整体传统之内是没有人可以否认的。既然如此，这一转变必然另有内在的因素，绝不是仅仅从外缘方面所能解释得到家的。我在罗钦顺（1466—1547）的《困知记》中读到一段话，大意是说“性即理”和“心即理”的争辩已到了各执一词、互不相下的境地，如果真正要解决谁是谁非，最后只有“取证于经书”。我在这句话里看到了一隙之明：原来程、朱与陆、王之间在形而上学层面的争论，至此已山穷水尽，不能不回向双方都据以立说的原始经典。我由此而想到：为什么王阳明（1472—1529）为了和朱熹争论“格物”、“致知”的问题，最后必须诉诸《大学古本》，踏进了文本考订的领域？现代学者一致强调顾炎武（1613—1682）“经学即理学”那句名言是乾、嘉经学家的指导原则，这自然是事实。但是我在方以智为《青原山志略》（1669 年刊本）所写的《发凡》中，也发现了“藏理学于经学”一句话，和顾炎武的名言如出一口。这岂不说明：从理学转入经典考证是 16、17 世纪儒学内部的共同要求吗？这样的线索越积越多，我终于决定作一次系统的研究；《论戴震与章学诚》便是这一研究的初步成果。这部书自 1976 年刊行以来，在明、清思想史的专门领域内曾引起了不少讨论，它的“内在理路”（“inner logic”）研究法尤为聚讼的所在。这些讨论主要是在海外（包括日本和美国）的学术界进行的。为了澄清误解，我在 1996 年的增订本《自序》中作了一次较扼要的回应。我说明“内在理路”是相应于此书的特殊性质而采用的方法；我并不认为这是研究学术思想史的惟一途径。不过我深信，研究学术思想史而完全撇开“内在理路”，终将如造宝塔而缺少塔顶，未能竟其全功。或者像程颢讥讽王安石“谈道”一样，不能“直入塔中，上寻相轮”，而只是在塔外“说十三级塔上相轮”而已。现在三联书店将此书收入本“系列”之中，我盼望它

能得到更多的新读者的指教。

《朱熹的历史世界》是去年（2002）才完成的，无论是所包括的时代或所涉及的范围，都远远超过了前两部专著。这是关于有宋一代文化史与政治史的综合研究，但同时又别有其特殊的重点。它的焦距集中在以宋代新儒学为中心的文化发展和以改革为基本取向的政治动态。由于背后的最大动力来自当时新兴的“士”阶层，所以本书的副题是“宋代士大夫的政治文化”。宋代的“士”不但以文化主体自居，而且也发展了高度的政治主体的意识；“以天下为己任”便是其最显著的标帜。这是唐末五代以来多方面历史变动所共同造成的。相应于所处理的历史现象的复杂性，本书在结构上包括了相互关联而又彼此相对独立的三个部分：上篇通论宋代政治文化的构造与形态；下篇专论朱熹时代理学士大夫集团与权力世界的复杂关系；上篇的《绪说》则自成一格，从政治文化的角度，系统而全面地检讨了道学（或理学）的起源、形成、演变及性质。20世纪以来，道学或理学早已划人哲学史研究的专业范围。以源于西方的“哲学”为取舍标准，理学中关于形而上思维的部分自然特别受到现代哲学史家的青睐。近百年来的理学研究，无论采用西方何种哲学观点，在这一方面的成绩都是很显著的。但是理学的“哲学化”也必须付出很大的代价，即使它的形上思维与理学整体分了家，更和儒学大传统脱了钩。我在《绪说》中则企图从整体的（holistic）观点将理学放回它原有的历史脉络（context）中重新加以认识。这绝不是想以“历史化”取代“哲学化”，而是提供另一参照系，使理学的研究逐渐取得一种动态的平衡。

在三联书店编辑的提议下，本“系列”中另外三本书选收了我历年来所写的单篇论文，集结在三个不同的主题之下。这些论文所涉

及的时代、地域和范围都远比上述三种专著为广阔，这里不可能一一加以介绍。下面让我略述我研究中国史的构想和历程，以为读者理解本“系列”之一助。

我的专业是19世纪以前的中国史，就已发表的专题论述而言，大致上起春秋、战国，下迄清代中期，所涉及的方面也很宽广，包括社会史、文化史、思想史、政治史、中外关系史（汉代）等。但是我的目的既不是追求杂而无统的“博雅”，也不是由“专”而“通”，最后汇合成一部无所不包的“通史”。“博雅”过去是所谓“文人”的理想，虽时有妙趣，却不能构成有系统而可信赖的知识。“通史”在中国史学传统中更是人人向往的最高境界，大概可以司马迁所谓“究天人之际，通古今之变，成一家之言”表达之。但在现代的学术系统中，这样的著作只能求之于所谓“玄想的历史哲学”（“speculative philosophy of history”）中，如黑格尔的《历史哲学》、斯宾格勒的《西方的没落》或汤因比的《历史之研究》。现代史学实践中所谓“通史”，不过是一种历史教科书的名称而已。但无论是前者还是后者，都和我的兴趣不合。

我自早年进入史学领域之后，便有一个构想，即在西方（主要是西欧）文化系统对照之下，怎样去认识中国文化传统的特色。这当然是“五四”前后才出现的新问题。梁漱溟先生的《东西文化及其哲学》之所以震动一时，便是因为它提出了当时中国知识人心中所普遍关怀的一大问题。梁先生根据几个抽象的哲学概念对这个大问题所作的解答虽然也曾流行一时，但今天早已被人遗忘了。这不是因为梁先生想得不够深，而是因为这个问题太大，不是一个人或少数人在很短期间可以仅凭思考便能解答的。无论是西方的或中国的文化传统，都是在历史的长河中逐渐演进而成，中间经过了许多发展的阶

段。而且文化传统也不是一片未凿的浑沌，从政治体制、经济形态、社会结构到思维方式等等，都必须一方面分途追溯其变迁的轨迹，另一方面综观各部分之间的互相联系。所以我认定只有通过历史的研究，我们才能获致有关中国文化传统的基本认识。这当然是史学界必须长期努力的共业。中国史学的现代化目前尚在开始阶段，任何关于中国文化特色的论断都只能看做是待证的假设。

我虽然带着寻找文化特色的问题进入中国史研究的领域，但在史学的实践中，这个大问题却只能作为研究工作的一个基本预设，而不能也不必随时随地要求任何专题研究都直接对它提出具体的解答。这句话的涵义需要稍作解释。在世界上几个主要的古老文明中，中国的文明体系独以长期的持续性显其特色。这一点现在已为考古发现所证实，大致无可怀疑。所以仅就文字记载的历史而言，中国至少从商、周以来便形成了一个独特的文化传统，一直绵延到今天。在这三千多年间，变化起伏虽然大而且多，但中国史的连续性与欧洲史形成了十分鲜明的对比。雷海宗先生曾指出：欧洲自罗马帝国分裂以后，便再也没有第二个全面统一的帝国体制出现。但中国史在秦、汉的第一周期终结之后，接着便迎来了隋、唐以下的第二周期。雷先生早年在美国专攻欧洲中古史，回国以后才转而研究中国史，他的观察在今天仍然有很高的启发性。所以中国与欧洲各自沿着自己的历史道路前进，无论从大处或小处看，本来应该是不成问题的。我们只要以此为基本预设，然后根据原始史料所透显的内在脉络，去研究中国史上任何时代的任何问题，其结果必然是直接呈现出中国史在某一方面的特殊面貌，因而间接加深我们对于中国文化传统特色的认识。

但在现代中国的史学界，建立这一基本预设是很困难的。这是

因为从20世纪初年起，中国学人对于西方实证主义的社会理论（如斯宾塞的社会进化论）已崇拜至五体投地。严复译斯氏《群学肄言·序》(1903）已说："群学何？用科学之律令，察民群之变端，以明既往、测方来也。"可见他已深信西方社会学（"群学"）和自然科学一样已发现了社会进化的普遍"规律"。所以章炳麟、刘师培等都曾试图通过文字学来证实中国历史文化的进程，恰恰符合斯氏的"律令"。但当时西方社会学家笔下的"进化阶段"其实是以欧洲社会史为模式而建立起来的。因此与崇拜西方理论相偕而来的，便是把欧洲史进程的各阶段看成普世有效的典型，而将中国史一一遵欧洲史的阶段分期。从此以后，理论上的"西方中心论"和实践中的"西方典型论"构成了中国史研究中的主流意识。一个最极端的例子是清代学术史，有人把它比作"文艺复兴"（"Renaissance"），有人则比之为"启蒙运动"（"The Enlightenment"）。"文艺复兴"和"启蒙运动"都是欧洲史上特有的现象，而且相去三四百年之远，如何能与清代考证学相互比附？中西历史的比较往往有很大的启发性，但"牵强的比附"（"forced analogy"）则只能在中国史研究上造成混乱与歪曲而已。但这一"削足适履"的史学风气由来已久，根深蒂固。面对着这一风气，上述的基本预设是没有立足之地的。自20世纪70年代以来，西方的人文、社会科学，包括史学在内，显然已开始转向，实证主义（以自然科学为范本）、文化一元论和西方中心论都在逐步退潮之中。相反的，多元文化（或文明）的观念已越来越受到肯定。以前提倡"现代化理论"的政治学家现在也不得不重新调整观点，转而高谈"文明的冲突"了。也许在不太遥远的未来，"中国文化是一个源远流长的独特传统"，终于会成为史学研究的基本预设之一。

本“系列”所收三部论文集中，大部分涉及19、20世纪的文化与思想。这并不是我违反专业的纪律，故为“出位之思”和“出位之言”，而仍然是关于中国传统研究的一种延伸。让我借用杜牧“丸之走盘”的妙喻来说明我的想法。他说：

> 丸之走盘，横斜圆直，计于临时，不可尽知。其必可知者，是知丸之不能出于盘也。（《樊川文集》卷一〇《注孙子序》）

我们不妨把“盘”看做是传统的外在间架，“丸”则象征着传统内部的种种发展的动力。大体上看，18世纪以前，中国传统内部虽经历了大大小小各种变动，有时甚至是很激烈的，但始终没有突破传统的基本格局，正像“丸之不能出于盘”一样。我研究18世纪以前的中国史，重点往往放在各转型阶段的种种变动的方面，便是想观測“丸”走“盘”时，“横斜圆直”的种种动向。

但19世纪晚期以后，中国传统在内外力量交攻之下，很快进入了一个解体的过程。这次是“丸已出盘”，一般史学家和社会科学家都认为这是中国从“传统”走向“现代”的新阶段。我虽不研究19世纪以后的中国史，但“传统”在现代的归宿却自始便在我的视域之内。这里只能极其简略地提示两个相关的问题。第一是“传统”与“现代”（或“现代化”）之间的关系；第二是中国传统的价值系统在现代的处境。

自从韦伯（Max Weber）在他的历史社会学中提出“传统”与“现代”两大范畴以后，西方社会科学家一般都倾向于把“传统”看作是“现代化”的反面。“理性”、“进步”、“自由”等价值是“现代”的标帜，而“传统”则阻碍着这些价值的实现。这一看法的远

源当然可以追溯到18世纪“启蒙时代”的思想家，但在20世纪50年代美国“现代化理论”（“modernizalion theory”）的思潮中却发挥到了极边尽限的地步。“传统”是“现代化”的主要障碍，必扫除一分“传统”才能推动一分“现代化”，在五六十年代几乎成为学术界人人接受的观点。这一观点自然也蔓延到中国近、现代史研究的领域。由于史学家一般将鸦片战争（1840）当作中国近代史的始点，这就造成了一个相当普遍的印象，认为中国的“现代化”是由西方势力一手逼出来的。当时美国史学家如费正清（John K. Fairbank）便是在这一理解下提出了“挑战”与“回应”的理论（借自汤因比）以解释中国自19世纪中叶以来的历史进程。他的基本看法是：西方的文化力量（如“民主”与“科学”）代表了“现代”，向中国的“传统”进行“挑战”，但中国的“传统”一直未能作出适当的“回应”，所以一个多世纪来，中国的“现代化”都是失败的。这个“典范”（“paradigm”）在西方的中国史研究的领域中，支配了很长的一段时期，直到70年代，因为萨义德（Edward W. Said）《东方主义》（*Orientalism*）一书的出现，费氏门人中才有开始对这一“典范”提出质疑的。但是我从来没有为“传统”与“现代”互不相容的理论所说服。在我看来，所谓“现代”即是“传统”的“现代化”；离开了“传统”这一主体，“现代化”根本无所附丽。文艺复兴是欧洲从中古转入近代的第一波，19世纪的史家大致都认为它已除中古“传统”之旧而开“现代”之新。但最近几十年来，无论是中古史或文艺复兴时代的研究都远比百年前为深透。所以现在史学界已不得不承认：文艺复兴的“现代性”因子大部分都可以在中古“传统”中找得到根源。不但如此，60年代末期社会学家研究印度的政治发展也发现：不但“传统”中涵有“现代”的成分，而且所谓“现代化”也

并不全属现代，其中还有从“传统”移形换步而来的。所以“传统”与“现代化”之间存在着一种“辩证的”关系。我在《现代儒学的回顾与展望》(1994）的长文中，便从明清思想基调的转换，说明清末不少儒家学者为什么会对某些西方的观念与价值有“一见如故”的感觉。我不能完全接受“挑战”与“回应”的假定，因为这个假定最多只能适用于外交、军事的领域，不能充分解释社会、思想方面的变动。中国“传统”在明清时期发生了新的转向，“丸”虽没有“出盘”，但已到了“盘”的边缘。所以在中国“现代化”的过程中，“传统”也曾发挥了主动的力量，并不仅仅是被动地“回应”西方的“挑战”而已。

关于传统的价值系统在现代的处境，我的预设大致如下：20世纪初叶中国“传统”的解体首先发生在“硬体”方面，最明显的如两千多年皇帝制度的废除。其他如社会、经济制度方面也有不少显而易见的变化。但价值系统是“传统”的“软体”部分，虽然“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”，但确实是存在的，而且直接规范着人的思想和行为。1911年以后，“传统”的“硬体”是崩溃了，但作为价值系统的“软体”则进入了一种“死而不亡”的状态。表面上看，自谭嗣同撰《仁学》(1896)，“三纲五常”第一次受到正面的攻击，“传统”的价值系统便开始摇摇欲坠。到了“五四”，这个系统的本身可以说已经“死”了。但“传统”中的个别价值和观念（包括正面的和负面的）从“传统”的系统中游离出来之后，并没有也不可能很快地消失。这便是所谓“死而不亡”。它们和许多“现代”的价值与观念不但相激相荡，而且也相辅相成，于是构成了20世纪中国文化史上十分紧要然而也十分奇诡的一个向度。正是根据这一预设，我才偶而涉笔及于20世纪的思想流变和文化动态。

上面我大致说明了本“系列”所收各书的性质和我自己研究中国文化传统的一部分心路历程。中国历史和文化是一片广大而肥沃的园地。我虽然长期耕耘其中，收获却微不足道。但是我这一点点不成功的尝试如果能够激起新一代学人的求知热忱，使他们也愿意终身参加拓垦，那么这一套“系列”的刊行便不算完全落空了。

余英时

2003 年 12 月 10 日于普林斯顿

目　录

一个人文主义的历史观

——介绍柯林伍德的历史哲学

前　言

柯林伍德（R.G.Collingwood）是近代英国一位极重要的哲学家；而他的《历史之观念》（*The Idea of History*）一书也是近十年来关于历史哲学的最重要的著作之一。柯氏死在1943年，这本书是死后才出版的。不幸得很，此书竟未能完稿，柯氏死后才由他的朋友T.M.Knox编纂成篇。第一版印行于1946年，距今恰恰是十年整。全书共分五部：前四部是追溯西方历史观念发展之线索，从希腊罗马的历史学一直分析到近代科学的历史学之兴起；第五部则是柯氏自己的历史哲学，占全书三分之一强（pp.205－334）。本文对历史发展的部分不拟涉及，而只想把柯氏自己的历史哲学作一扼要的介绍。必须指出，柯氏这一部分较之前四部更为不完全；不过他的中心思想则已呈露得甚为明显。因之，对于一般读者，我觉得这缺陷是不重要的。

一

柯氏的历史哲学的根本特点在于他处处以人为中心，处处要将人从一般自然事物中超拔出来，以显示人在宇宙间特有之尊贵。我之所以要称他的思想为“人文主义的历史观”，其故便在此。因此，柯氏开宗明义便提出人性的问题。人性究竟是什么？人又如何了解自己的本质？柯氏并不企图解答这些问题，而是要循此线索引导出人与历史的关联。人是想知道万事万物的，当然也想知道他自己。人如对自己毫无所知，则他对于其他事物的知识也是不完全的。因此人必须有自知之明。人对于自我的了解可以分成两方面来说：一是他的肉体，一是他的精神。关于前者，我们已有了解剖学与生理学，关于后者，我们也有心理学。但是这些却都不能真正地帮助我们了解自己；解剖学与生理学中所处理的“人”事实上只是自然物体，固毋须讨论，而心理学的研究对象也不过是人的情感、感觉、情绪等等感性方面的问题。我们都知道人类最可尊贵的本质乃是理性而非感性；同时感性并非人所独有的，在感性方面，人与其他动物相同之处甚多。只有理性才是人与禽兽的分野之所在。所以西方古代哲学中即已有了“人是理性的动物”之观念；中国思想在先秦时亦已明白透露出人性有异于禽兽之处。其后的宋明理学强调天理与人欲之分，天理相当于我们所谓的理性，人欲则相当于我们所谓的感性。

对于人性的探求，十七八世纪的哲学家自洛克、休谟、里德（Thomas Reid，1710—1796，著*Inquiry into the Human Mind*，1764）以降均特别着力。但他们因深受当时自然科学的原理与方法的

影响，故产生了通过自然科学的研究可以了解人性之错觉；里德于此则持论尤为极端。这一系统对于人性的探求最后是完全失败了。由于此一失败，遂使得有一部分人如格罗特（John Grote）认为人类根本不可能了解自己的本性。另一方面，心理学家则以为上述那些思想家的研究尚不够科学，因为那时的心理学仍在幼稚的阶段，不能提供足够的科学基础。柯林伍德不同意心理学家的意见，因为即使在今天，心理学仍无法解答"人性究竟是什么"的问题。在柯氏看来，人性研究的破产，其惟一的解释便是由于那些思想家犯了方法论上的错误：他们将自然科学的方法运用到它不能也不应运用的人类身上。

前面说过，柯氏并不想对人性问题提出任何直截了当的答案。他不过欲借此以引出他自己的历史哲学而已！他指出今日学术世界与17世纪时有一极显著的差别；17世纪正是物理学刚刚兴起的时代，而近代的历史概念则仍未出现。诚然，正如E.Bréhier在其《哲学与历史》（*Philosophy and History*，1936）中所说的，17世纪笛卡儿的哲学精神已同时蕴育出近代的历史批评（historical criticism）。然而一种具有批评性与建设性的近代历史概念则迟到19世纪才逐渐建立起来。这种新史学在范围上包括了整个人类的过去，在方法上则是对一切文字与非文字的史料加以批判地分析与解释，以重建人类的过去。就此种意义说，新史学的内涵至今仍未能全幅展开。我们于此所当注意的是：今天历史所占据的地位实与洛克时代的物理学相似。十七八世纪时，物理学的辉煌成就曾使得一部分唯物论者相信一切实在（reality）都是物理的，同样，今天也有许多人认为历史的方法可以适用于任何知识问题。柯氏当然不赞成如此过分夸张历史学的功能，但也承认其中也有一点真实性，那就是历史学是人类自我了

解的惟一正确途径。过去研究人性之所以没有效果系由于错用了自然科学的方法，因为那是一条注定了走不通的路。洛克在叙述他研究人性的方法时曾说他用的是“历史的、普通的方法”。洛克说此话时，其意义甚为含混；休谟继承其衣钵，则表现出他们所用的方法实际上乃是物理科学的。可是若就我们今天对于“历史的方法”的了解来说，则无论洛克的本意究竟何指，他这句话都是正确的。

二

但是若真要确定历史学是研究人性的不二法门，我们必先肯定历史是人类所独有。在一般人心目中，历史似乎与变迁（change）有密切的关系；而自 Heraclitus 与 Plato 以来，思想家都已承认自然世界与人文世界是在不断变迁之中的。既然如此，我们又如何能找出这二者之间的差别呢？根据旧的说法，变迁与历史二者本不相同。因为自然事物都有其根本不变之定型在，其变迁者仅为一时的表征而已。至于人事（human affairs），18 世纪历史学已证明并没有此类的定型。希腊的城邦，中古的封建制度，或近代资本主义的工业都只是某一时代的特征，而非永远不变的理想。特定形式的变动不居遂被视为人类生活的一个特性，黑格尔并因此而说自然界根本没有历史。可是自从进化论兴起之后，生物学、地质学、天文学各方面都起了绝大的变化，科学家已证明自然界的一切也同样没有不变的特定形式。近代哲人如柏格森（M.Bergson）、亚历山大（S.Alexander）、怀德海（A.N.Whitehead）等更进一步把这种自然的进化观念发挥得淋漓尽致，而历史过程与自然过程之间的界线遂亦泯没若不

可复辨。我们于此倘欲重申历史为人类所独有之说，则必须再对历史之涵义加以反省。

柯林伍德在这一点上便表现出他以明快手法解决疑难的智慧。他认为历史家在研讨任何过去的事件时，对于该事件都采取外在性与内在性（the outside and the inside）的两面看法。所谓“外在性”便是一事件的物质状态，如陈胜、吴广与戍卒等起事于大泽乡，李世民于玄武门翦除建成、元吉之势力等；“内在性”则是一事件中人之思想状态，如王安石变法时代新旧两党对于新政看法之冲突，戊戌政变时代维新派与满清旧臣在思想上的矛盾。历史家绝不能只注意一方面，而必须双方兼顾。因此柯氏认为历史家所探讨的不是单纯的事件（即只有外在性而无内在性），而是行动（actions），行动是一事件的外在性与内在性的统一。历史家不妨先从发现外在事件入手，但他绝不能停留于此。他的思想必须深入该行动之中，以了解历史人物的思想状态。于此，我们便可看出自然科学与史学的根本差异之所在。因为在自然过程之中，我们只看到一件件的“事”（event），换言之，它仅有外在性而无内在性。科学家于观察现象时，是要找出此一“事”与彼一“事”之间的关系，并把它们纳于一种自然法则或一般公式之下。凡此种种都是外在性的。历史家则不然，他在研究历史事件时必须深入当时人们的思想之中，否则他便无法了解该事件。举例言之，如果我们只知道陈胜、吴广于秦二世元年在大泽乡起义这一表面现象，而对起义者对秦代政治的心理反应以及秦始皇的政策等毫无所知，那么我们绝不能说已懂得这个事件。而陈胜吴广、大泽乡、秦二世元年、揭竿而起……这一连串的外在事象之间的关联也就变成不可理解了。所以当历史家真正知道了某一事件的发生时，他同时便已知道它何以会发生了。历史学虽亦常用“原因”

(cause) 一词，而其意义则与自然科学中所用者迥然有别[1]。由于自然过程仅为事件的过程，而历史的过程则是行动的过程，换言之，即有其包括了思想过程的内在面，所以历史家所真正寻求的乃是这些思想的过程 (process of thought)。据此，柯氏推衍出一项最著名的原则："一切历史都是思想的历史。"[2]

必须说明，柯氏所谓"一切历史都是思想的历史" (all history is the history of thought) 并不是否定历史进程中的种种物质基础。浅薄的唯物论者乍见此语必不免大惊失色，继之则必将痛诋柯氏为"盲目的唯心论者"。诚然，近来历史哲学家们确把柯氏归之唯心论者的阵营之中。但是这种所谓唯心论或唯心史观并不含有丝毫抹杀客观

---

〔1〕 此点牵涉到历史学的语言问题。近数年来历史哲学家颇有讨论历史学中所用之语言究竟应否自成一类者。而"原因"一词所引起之争辩尤多。英人 Patrick Gardiner 著 *The Nature of Historical Explanation*(1952)一书对此类问题有详细的检讨，然非本文所能及。又按：柯氏把史学与自然科学划分得太斩截，完全拒绝历史的解释中可以吸收自然科学的成果。这一点已引起同情他的基本立场的人之不满。见 Alan, Donagan, *The Later Philosophy of R. G. Collingwood*, Oxford: Clarendon Press, 1962, p. 203。

〔2〕 此原则亦非柯氏所自创，而实上承黑格尔之余绪。柯氏于此书第三部论黑格尔时也承认黑氏历史哲学一书中的方法系"基于一切历史都是思想的历史之原则。这原则不仅正当，而且由于他所处理的主题是最纯粹的思想，即哲学思想，故获得了辉煌的成功"。(p. 120 - 121)黑氏以外，柯氏此说也直接从克罗齐(Benedetto Croce)转手。克氏的名言是"历史是现代史"("History is contemporary history")，其涵义与柯氏之说亦近。早在 1921 年柯氏即曾为文讨论 Croce 的 *History-Its Theory and Practice* 一书题曰："Croce's Philosophy of History"，现收入 William Debbins 所编的 R. G. Collingwood, *Essays in the Philosophy of History*, University of Texas Press, Austin, 1965, pp. 3 - 22. 柯氏一方面虽有承袭黑格尔及克罗齐之处，但另一方面则赋予此一观念以新的涵义，殊未可与黑、克两氏等量齐观。因此近来批评此一观念的学者都把它归之于柯氏，而不更上溯至黑格尔和克罗齐了。如 W. H. Walsh 在其 *An Introduction to Philosophy of History*(1951)的第三章第一节中即认柯氏所用 thought 一字之含义不清；H. A. Hodges 在 *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*(1952)中亦谓柯氏对"思想"的估价过高(p. 335)。关于对柯氏之种种批评，因超出介绍的范围，不能涉及。幸读者谅之。

的物质世界之意。盖柯氏所谓"历史"系专指人的文化成就而言，而人之所以能有文化成就则在于其具备了物质基础之外，同时复有其独特的心灵与思想。在此种意义上，只有思想才可对人类历史有代表性。所以柯氏说，人虽不是动物中惟一能思想者，但却显然是所有动物中能思想得更多者。人与禽兽之区别既明，则何以人类独有历史（文化）之故亦显。如果我们一定要说其他动物或自然世界也都有其"历史"（变迁），我们也必须了解，这种"历史"与柯氏心目中的历史，在意义上完全不同。不仅此也，柯氏并进而指出即使是人类的活动也并不都是历史学的主题。依他的看法，凡是人的动物本性、冲动与物质欲望等所决定的人类行为都是"非历史的"(non-historical)；因为这些只是一种自然的过程[1]。此所以历史家关心的并不是饮食男女这类简单的事实，而是人类思想所创造出来以安顿饮食男女等欲望的种种社会习惯的架构。

---

〔1〕 柯氏此语系就一般常态的历史发展而言的，颇能道破人与禽兽、文明与野蛮的真正分际之所在。但亦有自然过程与历史过程相混同者值得特别解说一下。中国旧史中常有关于种种自然灾害与变徵之记载者，而班孟坚撰汉书首有"五行志"之作，其所记者则皆属自然过程，本与人之思想无涉。西方亦然。西方中古时史学家因深受占星学（Astrology——以天象说人事者）之影响，故编年史家（Chroniclers）亦对流星与日月食之类的事详加记载，且将天灾与人祸联系起来。一般人至于相信水、旱、瘟疫、地震、饥荒等均为上帝不乐之表现。甚且有根据天灾预言朝代之兴亡者。中西史学在这一点上真可谓有不谋而合之处，而其吻合之程度尤属惊人。此类自然过程就现代史学观点言自与历史完全无关，更不会有历史家再加以记载了。然而中国的"五行志"与西洋的编年史关于这些自然现象的记载则仍不失为近代史家研究的对象，其故究竟何在呢？若就柯氏的历史哲学解释之，乃因此类事件之本身尽管毫无史料价值，而此类记载却涵有当时一般人对于灾异的见解，换言之，即仍然有人的思想在其间，所以还可以是（也必须是）人类历史的一部分。此为自然过程与历史过程相混同之一特例，因恐读者对柯氏的自然与历史之分别不甚明了或误解其"一切历史都是思想的历史"一语之意义，故特举此一例而略加注释之。幸读者察焉！

三

历史家所研究的既为历史文化的过程，而历史过程之根本意义则在于有人的思想贯穿其间，归根结底历史家是最关心思想的。就此种意义说，历史之事件也都是思想的外在表现[1]。这样我们就可与本文一开头时所讨论的人性问题联系起来了。我们已了解到用自然科学的方法研究人性是一条走不通的路，因而我们必须掉转方向以诉诸历史的方法，因为我们已经证明历史乃是以人的思想为中心的学问。那么我们究竟怎样才能从历史研究中发现人性呢？历史家于此必须具备一项基本条件：即能够重新设身处地去体会古人的思想。中国旧词中有所谓“将你心，换我心，方知相忆深”之句，正是历史家的基本特征之一。这也就是西人常说的“同情地了解”。但是这里有一矛盾之点须先加辩明：我们都知道，历史是过去的事，每一事件都发生在一特定的时间之内，那么我们生在千百年后的人是否可能重新体会古人的思境呢？如果可能的话，则历史似乎不是过去的事，依然与现在密切相关的了。关于这一点，据柯林伍德的解答，是似矛盾而实属完全可能的。盖我们所谓之历史，事实上乃是人类文化的日积月累之过程，其中每一项新的增添都有其永恒存在的一面。就其

---

〔1〕 中国史学自始即重思想，孔子著《春秋》之有微言大义，亦当从此种观点解释之，王介甫尝讥为“断烂朝报”，是其不识史耳！孔子自曰：“其事则齐桓晋文，其文则史，其义则丘窃取之矣！”此所谓“义”即柯氏所谓“思想”也。章实斋尝曰：“夫事即后世考据家之所尚也，文即后世词章家之所重也。然夫子所取不在彼而在此，则史家著述之道，岂可不求义意所归乎？”（《文史通义》卷五）亦与柯氏之说相发明焉！

永恒的一面说，历史事件或历史的思想同时又是超时间的。历史事件当然也有其受时间与空间限制的一面，但这一面对于人类文化的永恒性来说，并不是很重要的，甚至可以说是无关重要的。试举例以解释之：孔子在川上，喟然而叹曰："逝者如斯夫！不舍昼夜。"我们知道，孔子在这里所表现的思想是对于人事流变的感慨。（按：后儒解注颇多穿凿附会者，兹不论。）这种思想以及产生此思想的情境，显然是千百年后的我们所能体验出来的。至于此"川"究竟是哪一个"川"，孔子的慨叹究竟发生在什么时候，虽亦不妨为历史家考证的对象，但这究竟是无关重要的。我们离开这种特定的时空仍然可以重新体验孔子的思想并重构当时的情景。在这里，历史的过去与现在之间实有一条可以通达之路。否则我们将无从认识过去。尤有进者，这种"将你心，换我心"的方法同时也是人与人之间相互了解的一把锁钥。即使对于自己来说，一个人在追想他十年之前的某种思想时也必须以今日之我设身处地而体验十年前之我的种种思路与意境。由此看来，洛克所谓"历史的、普通的方法"确是人对于自己思想进行了解的惟一道路。由于这种方法在历史学中发展得特别完整，所以柯林伍德遂认为我们关于思想的一切知识都是历史的知识（all knowledge of mind is historical）。但是我们于此必须先对精神科学（mental science）或心理学的挑战有所解答。心理学是号称研究人的头脑（mind）的科学，如果历史学可以包办人的思想并因而解答人性的问题，那么心理学的对象究竟何在呢？也许有人会把头脑的研究分为两橛：一是它的结构，一是它的功能；因而以前者为心理学的范围，以后者归诸史学。事实上这是根本不可能的。心理学家所常说的"精神机构"（mental mechanisms）并不是指着头脑的结构而是指着它的功能说的。而且这种分类法之错误根本还在于以人的

头脑与机器等量齐观，机器可以很明显地分为静止与动作两个阶段，所以它的结构与功能也可以被分辨得出来，而后者则完全为前者所决定。因之，对于机器来说，无论它在静止或动作时，我们都能同样地加以研究。但对于人的头脑，问题却不如此简单了：首先我们就无法想像头脑可以有什么绝对静止的状态，故心理学家研究人的头脑时绝无法以其静止状态为起点。而另一方面，机器的结构与功能又是合一的：盖任何机器都是为某种特定的功能而制造的，当它在动作时我们固更易观察到它的功能的性质，即使它在静止时，我们也一样可以由它的结构中认识它的特殊功能之所在。但头脑却不然，它并非根据某种特定需要而制造出来的，在某种意义上，我们根本不能肯定头脑究竟有什么功能。头脑是自然如此的，也是自然有此种种活动的。休谟认为世间并无任何“精神实质”(spiritual substance) 的存在，正是此意。

企图把“精神科学”变成与自然科学同类的人总是先要给人性找出某些一定的规律，然后再根据此种不变的规律去了解人性。这样一来，他们便以为可以跳出历史学的范围，而另有其“科学”的基础了。其实这完全是无根之谈。任何对于人性的研究都离不开人的行为；而人的行为则不能不在相当程度内受时间的限制，换言之，即多少具有历史性。我们承认，人的行为，在一定的限度内是会重复的。这是因为人的思想在相同的情境之中常做相近似的活动。因此我们可以在封建社会的贵族阶级中发现到某一类型的言行，在农民阶层中又发现另一类型的言行。可是任何社会秩序都是历史的事实，都不可避免地要随着时代变迁，问题只是迟与早而已。积极的“人性科学”既然以寻求此种行为重复的划一性为职志，那么，即使我们能在某一历史时期内综合出若干有效的规律，这类规律的有效性也显然无法

持久。由此我们可以了解到，“人性科学”不可能跳出历史的范围。

虽然人性的研究不能不诉诸历史学，我们终得给精神科学或心理学安排一个适当的工作范围。我们自然不能武断地抹杀心理学在学术天地中的位置。过去心理学曾宣称要研究人的理性，研究人的精神自我（moral self），我们认为这是一种错误，错在混历史过程于自然过程之中。有人也许要问，心理学如果退出了理性与精神的园地之后，会不会只成了生理学的一个分支，专以研究肌肉与神经的运动为职责了呢？柯林伍德的答案是否定的。他指出心理学另有其特殊的研究对象在，那便是人的头脑中非理性的部分。依照旧的分类法，人的头脑中理性的部分是 spirit，而非理性的部分则是 psyche 或 soul，心理学的对象是后者而非前者。此种非理性的成分乃是存在于我们内部的盲目力量与活动；它亦是人的生命的一部分，但却不在历史过程之中。它是感觉而非思考，是情感而非冥想，是欲望而非意志，但这并不是说，此种非理性的成分毫不重要；相反地，它构成了一种精神的外衣，使理性可以存在于其中。它虽不是理性的一部分，但却是我们理性生活的基础。理性可以发现它，但是研究它并不即等于研究理性之自身。对于非理性成分的研究可以有助于健康的理性生活之培育，俾使理性得以发挥其应有的功能——自觉地创造它自己的历史生命！

四

以上是柯林伍德从人性的观点看历史所得出的结论。柯氏虽然极力强调人的地位，但他并不是历史的玄学论者。相反地，他倒积

极地接受了近代科学的历史学之传统。为了说明这一点，我愿意更进一步介绍他关于“历史的想像”(historical imagination) 与“历史的证据”(historical evidence) 两个题目的讨论。

柯氏一方面力求历史学从一般自然科学的束缚中解放出来，另一方面则仍承认在有一点上历史学与自然科学是相同的：历史学也是一种推理的知识 (inferential or reasoned knowledge)。但也有不同之处，科学的推理是抽象的、普遍的，它无所不在而又无所在，存在于所有时间之内而又不存在于任何时间之内；历史的推理则是具体的、个别的，有其一定的时间与空间的限制。由于历史学的对象与自然科学不同，而运用推理则一，因此我们可以说，历史学乃是对于种种具体而又变动不居的对象全幅地加以推理的知识 (it is wholly a reasoned knowledge of what is transient and concrete)。

在常识上，一般人常易以记忆与权威为历史学的主要内容。此所谓权威盖即指以前史家的历史著述而言，柯氏首先就要打破这种错误的观念，坚谓我们研究历史不可接受权威的现成论述 (ready-made statements)。但这并不是说，一个初研究历史的学生，一开始就否定一切史学权威，而一惟其私臆是逞。这只是说，一个欲成专门之业的史家必须具有批评的精神、不为权威所慑，而后始能根据他自己治史之心得重建历史的面貌。因此，权威实是相对于治史者的能力而言：对于初学者权威确是权威，对于成一家之言者权威便不再是权威，而成为他立论的证据了。然而我们若真想在史学上有所建树，除了批评精神之外，得具有建设的能力 (constructive power)，这就是柯氏所说的“历史的想像”。

柯氏说，历史的重构事实上也就是一种添改的行为 (act of in-

terpolation)；不过这并不是随意乱改历史，而系完全建基于历史的良知之上[1]。这种添改具有两个特征，须加解说。第一、它绝不是武断的或任性的，而是必需的，或用康德的话来说，是先验的（a priori）。当然，这种添改不能没有一个限度。举例来说，我们如要写三国史，我们必须根据陈寿的《三国志》与裴松之的注，再佐以其他种种史料，用自己的话重新叙述这一段史事的始末。在叙述时我们势必要加上自己的看法，因为如果我们自己一点新意没有，只是重复陈寿、裴松之的语句，我们就根本无需重写三国史了。如果别有所见，则当然得根据自己认为是心安理得的种种证据重构当时的国际关系以及局势之演变。在这样做时，我们就不可避免要加上一些自己的话，以使整个叙述可以构成一幅历史的景象。所以这种添加乃是必需的，否则历史的叙述便无法存在。但是这种添加却是有限度的，限度的标准便在于证据充分与否。如果我们漫无止境地幻想，则这种叙述虽可以变得极其详细，然而却不是历史的叙述，而流为历史小说了。此所以罗贯中的《三国演义》尽管在大的关键上不甚违背历史事实，却从来没有人把它当作历史著述也。第二、它乃是一种想像，这与上一点是密切相连的。所谓想像，也就是把许多孤立而相关的证据联系起来，想像其间究竟曾发生过什么事。试举例以明之：如果我们读《通鉴》，发现吴起为楚相而有变法之事，楚国因之而强；秦孝公用商鞅变法而秦亦强；韩昭侯相申不害，又“国治兵强”；我们便很有理由想像当时各国均须变法以自强，故变法运动不

〔1〕 historical conscience 本当译为“史德”，惜章学诚史德之说渗杂了许多传统政治伦理的陈旧观念，一惟“不背于名教”之“心术”是尚，不宜与柯氏之言相比敷，故直译为“历史的良知”。然吾人须知，史德确为史家不可或缺之要件，在新史学中“史德”之内涵当如柯氏之说，不宜再以章氏之解为依归也。

是偶然的，实具有相当的普遍性。这样的想像其接近历史的真相是不容怀疑的，但这样我们实已添加了自己的话。事实上我们的想像面比以上所说的还大得多，为节省篇幅起见，此处只好从略。于此可见，对于良史之才，历史的证据只构成了一些“点”，他必须更进一步地根据这些“点”而张开想像的网面。我们实可以说，在不违背证据的情形下，愈能将想像之网面张得大的人便愈表现出具有良史之才。

柯氏结合以上所说的两点，而称此一“添改的行为”作“先验的想像”(a priori imagination)。英国史家麦考莱（Macaulay）在他的《论历史》(Essay on History）一文中曾说：“一个完美的历史家必须具有足够的想像力以装饰他的叙事，并使之构成画面。”麦氏之说虽是，却仍嫌其低估了历史想像的价值。盖历史的想像，其作用绝不止于装潢门面，更重要的乃是树立间架；只有在历史间架已经构成之后，我们才能开始装潢门面的工作。我们如此强调想像的作用也许会引起有些人的反对，他们会说我们太着重了历史的建设（historical construction）而忽略了历史的批评（historical criticism，按：即广义的历史考据）。这样写出来的历史将失去了科学性。对于这样的质难，我们可以作如下的答复：历史的批评与建设并不能截然分开，我们在治史过程中，一方面固须随时随地运用批评精神以解脱权威的束缚，而建立自己想像的历史景象；另一方面亦须依赖此“先验的想像”以重构完整的历史间架，而后一切批评始得各有其安顿之所，不至流为无的之矢。具有批评精神的历史家当然是要发掘并订正一切历史记载中的讹误。但他之所以能如此做，则正是因为他的脑海中已有了由历史证据引导出来的一幅有条理而又连续不断的图画，否则他将无从定其是非。由此可见，先验的想像不仅完成了历

史建设的工作，同时也提供了历史批评的方法。柯氏为了澄清历史的想像与一般文学艺术上的想像之间的关系，特提出了三项限制如下：第一、历史的想像必须有特定时间与地点；第二、所有的历史都必须自相统贯，不能前后矛盾。第三、这是最重要的一点，即历史家所构成的历史景象必须获得证据的支持。无证据可依之景象，无论其如何生动，都是虚构（fiction），也许有艺术上之价值，但绝无史学上之价值。有此三点限制，则历史的想像不仅不会出什么毛病，而且实为历史学所迫切需要的了[1]。

五

在最后这一节里，我们要介绍一下柯氏对史学的科学性的解释。柯氏在上面所触及的种种问题中，其论点在表面看来似乎颇与一般颂扬“科学的历史学”者有异，这可能使浅见者流误认柯氏是反对近代史学科学化的传统的人。事实上，如果我们的理解不太离谱的话，

---

[1] 历史想像实为历史家不可或缺的要素。盖历史材料无论其为器物或文字都是有限的，其本身不能单独地显现出历史的全貌，而史家之所以能在有限的遗迹之中讲出古史之大体情形者，端在其具有此种想像力。故西洋史学家可以根据 Crete 岛上所发现的 Palace of Cnossus 以及其他器物之类说明希腊文化之起源及其与古代近东文化之关系。大抵史料仅为骨骼，而史家之想像则其血肉也。中国史学自司马迁以降便多有领悟及此者，此可自《史记》中所透露出的“想像”痕迹推而知之，如《孔子世家》太史公曰：“诗有之，高山仰止，景行行止，虽不能至，然心向往之。余读孔氏书，想见其为人。适鲁，观仲尼庙堂，车服礼器，诸生以时习礼其家；余只回留之不能去云。”又《屈原贾生列传》太史公曰：“余读离骚、天问、招魂、哀郢，悲其志；适长沙，观屈原所沉渊，未尝不垂涕，想见其为人。”这都是司马迁曾自觉地运用其“历史之想像”的明证。

柯氏倒是科学的史学之积极维护者。

英国一位大史家伯里（Bury）尝说过："历史乃是一种科学：一点不少，一点也不多。"在柯氏看来，历史确是一种科学，一点也不少，但却比较多一点。如果科学的涵义是指着"自然科学"而言的话，那么我们可说历史并不是"科学"。可是在欧洲语言的传统里，"科学"一种是从希腊文译为拉丁文的，拉丁文的 scientia 之本义则是"有组织的知识体系"（organized body of knowledge）。就此种意义说，历史的确不折不扣地是一种科学。那么所谓比科学还多一点又是什么意思呢？道理也很简单，因为任何一门学问都不仅仅是"有组织的"而已，而皆有其特殊的组织方式。历史自然也不能例外。历史之为一种有组织的知识实与自然科学无异：自然科学家在组织其特殊的知识时能够采取直接观察自然现象之发生的办法，或者将自然现象控制在一定的试验室的情况之下发生；而历史事件之了解既非史家所能由直接观察中得之，其发生之情况尤无从加以控制；故其组织与一般自然科学不同实属显而易见的事。诚然，历史学与其他自然科学一样，其正当的思想程序都是推想的。但是尽管它们的组织程序相同，它们在始点与终点上却完全两样。自然科学通常总是从假设（assumption）开始的，有如："假设 ABC 是一三角，而AB = AC。"历史的始点则非假设而是事实，历史家从史料中观察得来的事实。终点亦不同，自然科学所获得的结论是超越时空限制的，历史研究的结论则必有其一定的时间与空间。由于历史学与自然科学在始点与终点都不相同，因此它们的组织就不能不各异。故历史学虽是一种科学，却是一特殊种类的科学。

历史是一种有组织的学问，此点已无可疑；说历史是有组织的学问也就等于说它是一种推理的学问，因为二者的涵义相同，只是说法

互异而已。但各种不同的科学都有其特殊的组织方式，因此我们也就必须承认每一专门的科学便有一不同的推理[1]。就这一点说，历史学当然也有它一套独特的历史推理（historical inference）。历史学既为一独特的科学，则历史家之必须具有独立自主的精神亦遂无可置疑。所以历史家绝不能被任何人牵着鼻子走，而当自作主张，换言之，即遵循其独特的历史推理，在历史推理之中，根本的关键便在于证据之有无及对于证据之了解。一般人不明白这一点，故常对历史有所误解。有人以为历史便是记忆（memory），因而不能分别见闻录的作品与历史著作之间的差异；其实记忆是无组织的，并且也无任何证据，绝不能与历史混为一谈。又有人以为历史即是一种见证（testimony），亦属大谬不然。见证乃是别人对于问题的现成答案；历史家如被动地接受别人现成的答案，则根本失去了独立自主的精神，更何成其为学问？不但普通的见证与历史有别，即使是历史学权威的见证亦非历史家所能接受。为什么呢？因为接受以前权威的见证实是接受权威的现成论述之另一说法，这种错误前文已略有解说，此不具论。接受见证也可以是一种知识，但绝不是历史的知识或科学的知识，盖其间没有历史家自己的推理与组织存在也。如果历史家接受前人的见证而出之于自己重行组织与推理而又用证据以加强之的方式，则他已经不是接受见证了。在此情形下，见证既不复为见证，而权威亦不再是权威，只是他自己立论的证据之一而已！惟有建筑在证据基础之上而获得的知识才是真正的历史知识！

---

〔1〕关于推想的问题并非我个人的臆说，柯氏对此本有冗长的解释。其言甚辩。但为节省篇幅起见，只好略去，希读者谅之。

基于这种认识，柯氏遂对“剪贴”派的史学大加攻击。他以“剪贴”(scissors-andpaste) 派之史学只是集合各种权威的见证而已，根本不符合科学的必需条件。但这种史学方法自希腊罗马以迄中古，一直统治着西方的史学界，直到近代科学的历史学兴起，它的势力才逐渐消退。17 世纪以后，由于自然科学的冲击，史学批评开始抬头，“剪贴”的史学遂起了根本变化。在这个发展中，有两大关于史学方法的运动值得指出：一、史家已不盲目地信仰权威，而知对各种不同的权威著作加以有系统的检讨，俾决定它们之间的相对可靠性，尤其是如何建立决定此种可靠性的原则。二、历史的基础已从文献扩大至非文字的史料之运用。其中特别是第一点的功绩最著，它在史学方法上打倒了“权威”的观念；从此权威便失去了以往的声势，而仅仅降低为“史料”(sources) 了。但“剪贴”派史学并没有因此而立即垮台；此后的“剪贴”派史学家虽不再盲目地接受一切权威的见证，但他们对现成的陈述的态度却依然是接受性的 (receptive)。所不同者，以前是接受所有的权威，现在是接受某一家权威罢了。“剪贴”派史家运用史学批评的结果遂对于一切史料都采取一种二分法的态度：这史料所说是真的，还是假的呢？若是真的他们就接受之，若是假的便抛之废纸篓中。

到了 19 世纪，历史家已逐渐领悟到此种二分法的谬误。这里我们必须提到 18 世纪意大利的历史家维柯 (Vico)。根据维柯的看法，我们不能仅仅判别一个文件所述者为真为伪，更重要的是去了解它究竟代表些什么意思，即使他的话是不可信的，我们也要更进一步地追问它何以不可信。这真是历史方法论中极重要的一个变化，由于这一变化，历史学才跳出了旧的“剪贴”派的窠臼，而进入科学的史学之新阶段。

科学的历史家脑子里充满了问题，在他追询问题的时候，由于他同时又有了通盘的了解，所以他差不多已有把握答复他的问题。会不会问问题又是判断一个历史家优劣的重要标准。中国古人所谓善疑方是会学，其义正相通，但我们不能把“疑”字解为漫无标准的怀疑。英哲培根尝说：自然科学家必须设法使自然成为问题。在这句话里，培根有两重涵义：一、科学家必须采取主动以决定他所要知道的对象究竟为何，并在他自己的头脑中形成问题；第二、他必须想出方法使自然答复问题而自然亦无法再缄其口。科学家这种对付自然的态度与历史家所当施之于史料者正复相同。“剪贴”派史家读史籍时抱着一种尊重的态度，被动地听取权威的意见。即使在历史批评兴起之后，权威业已变成了史料，而这一派史家的根本态度仍没有改变。科学的历史家虽与“剪贴”派史家所读之书相同，但他们读书的精神却是“培根式”的。换言之，他们并不对旧籍中所记载之内容抱一尊敬的态度，相反地，他们将种种痛楚施诸其身，使它必须解答他们所需要的问题。（当然，这是指有成就的历史家而言，并不是说初学者亦可如此，前文已言及之。为恐引起误会，特加说明于此。）前面说过，历史的推理系以证据为其最重要的关键所在。因此历史家在问问题的时候，便处处离不开证据。他的问题有无获得完满的解答端视他解答时所运用的证据是否充分。故在历史学中，问题与证据乃是互相关联的（correlative）。那么什么才是历史证据呢？当历史家问问题的时候他如何去寻找与该问题有关的证据呢？对于“剪贴”派的史家，这些问题的确困扰之至，无从解答。因为这一派史家已惯于接受现成的结论，即使在接受了历史批评的洗礼之后，他们也不过是对史料采取了真或伪的二分法，如果凭空提出一个问题让他们解答，他们必然会手足无措。一切史料都可

能是证据；除非我们翻遍所有的史料，我们将无法知道解答此问题的证据何在[1]。但是对于有训练的科学的历史家，这些问题根本不存在。科学的历史家处处自动自发地追寻问题，他们读史时自己心中早已有一条线索在；所以他们绝不会空发问题，他们每发一问必已大体上知道向何处去寻他们所需要的证据。因此尽管史料浩如烟海，科学的历史家都不会迷失于其中。"先验的想像力"和"培根式"的史学方法便是最有效的指南针，可以把他们引导出大雾迷漫的历史海洋，走向他们所要前往的目的地[2]！最后还有一些小问题应当附带提一提，以为本节之结束。第一、"剪贴"派历史家由于接受了历史批评而将"权威"改为"史料"，此原为历史学中一大进步，无可置疑。但据柯氏的意见，"史料"一词仍含有"现成"（ready-made）

---

[1] 中国近代史学方法一方面承清代汉学之旧，一方面也接受了近代西方的"科学方法"。从后一方面，我们尚可看出西方"剪贴"派史学之遗迹，说来甚为有趣。原来西方"剪贴"派史学之衰亡还是很近的事；最初介绍西方史学方法至中国的人们虽亦约略地领悟到"培根式"的科学精神的重要性，根本上却未能摆脱"剪贴"派的残留影响。所以他们于史料之真伪辨之最严，于史料之搜集亦最为用力，傅孟真至有"上穷碧落下黄泉，动手动脚找东西"之口号。他们虽然扩大了史料的范围，但在史料的运用上却未能达完全科学化之境。他们仅了解旧籍真伪之辨与夫新材料之搜罗为无上的重要，而不甚能通过"先验的想像"以变无用的死材料为有用的活材料。不过一般地说，他们对中国史学之科学化是有功的，他们的疏略之处主要是受了时代的限制。我在此所说，其用意并不在苛责前贤，而是希望今后的史学家如何能够在过去的基础上跨进一步，以完成中国史学之科学化过程耳！

[2] 本节论西方"剪贴"派史学之源远流长，很自然地使我们联想到中国史学之发达远较西方为早。孔子《春秋》之笔削，太史公之成一家之言皆已超出"剪贴"派史学远矣！章实斋《文史通义》一书之论史部分尤为集中国史学理论精华之大成，其言颇有与西方近代之科学的历史学相合处，兹略徵引数条，以备好学深思之士之参证焉！"申郑"论通史云：

"郑樵生千载而后，慨然有见于古人著述之源，而知作者之旨，不徒以词采为文、考据为学也，于遂欲匡正史迁，益以博雅；贬损班固，讥其因袭，而独取三千年来遗文故册，运以别识心裁。盖承通史家风，而自为经纬，成一家言者也！"

之义。盖“剪贴”派史家所以从权威之现成论证为自己治史之始点，故视旧籍为“史料”；科学的历史家既不从前人的现成结论出发，则于旧籍不应更以“史料”一词称之，而当改为“证据”。第二、“剪贴”派史家比较注重“文字的史料”，而颇轻视“非文字的史料”；最后迫不得已则又认为“非文字的史料”最多只能辅助“文字的史料”，不足以取而代之。在科学的历史家看来，一切史料无论是文字的或非文字的都可以是历史的证据，其间并无轩轾可言。推其所以致异之由，则仍在于剪贴派史家系从现成结论出发，故只能诉之于“文字的史料”；而科学派视一切史料为证据，不须依附于任何现成的结论，故一切性质之史料都可以用为其立论之证据。这一点也是

其论通史之远源则云：

“史之大原本乎《春秋》；《春秋》之义昭乎笔削；笔削之义不仅事具始末，文成规矩已也。以夫子义则窃取之旨观之，固将纲纪天人，推明大道，所以通古今之变，而成一家之言者，必有详人之所略，异人之所同，重人之所轻，而忽人之所谨，绳墨之所不可得而拘，类例之所不可得而泥；而后微茫杪忽之际，有如独断于一心。”（内篇答客问上）

此段所言与柯氏之说尤多相契之处，至可玩味。其论通史与“剪贴”派史学之差别曰：

“史书因袭相沿，无妨并见。专门之业别具心裁，不嫌貌似也。剿袭讲义，沿习久而本旨已非；摘比典故，原书出而舛讹莫掩；记诵之陋，漫无家法，易为剽窃也。然而专门之精与剽窃之陋，其相判也，盖在几希之间。”（卷四释通）

又说：

“整辑排比，谓之史纂；参互搜讨，谓之史考。皆非史学。”（卷五浙东学术）

其专门批评“剪贴”派史学则云：

“子长、孟坚氏不作，而专门之史学衰。陈、范（按：指陈寿与范晔——引者）而下或得或失，粗足名家。至唐人开局设监，整齐晋隋故事，亦名其书为一史；而学者误承流别，不复辨正其体，于是古人著书之旨，晦而不明。至于辞章家舒其文辞，记诵家精其考核，其于史学似乎小有所补；而循流忘源，不知大体，用功愈勤，而识解所至亦去古愈远，而愈无所当。”（卷五申郑）

以上仅随意举若干条，以说明中国史学早已跳出“剪贴”的窠臼，不似西方史学直到17世纪以后才走上科学史学之路。不过我们亦不应过分夸张中国史学之科学性；中国史学虽一开始就注重“心裁”，但“剪贴”的成分并未完全消失，故成一杂而不纯之局。我们今天所当取资于西方科学的历史学之处尚多，固不能以祖宗之光荣为满足也。

新旧的史学交替之际之重要争端，不可不知；至于两派态度孰正孰误，读者当能自察得之，不待作者更下判断也！

后 语

本文为介绍柯林伍德的历史哲学之作。在这篇介绍文章中，我只能钩玄勒要地叙述柯氏若干主要的观点，挂一漏万，盖所不免。必须说明的是，这篇文字虽为介绍，却非节译或单纯的摘要。为了符合中国读者的兴趣，我除了于举例时一概引用中国史实外，同时还处处针对着近代中国史学中的种种问题而加以注释。就本文言，我也并没有十分依照原书的次序，因为我自己对书中观念的取舍另有标准在，根本无法迁就原文，这是要请读者原谅的。最初我的打算只是节译，所以预计一星期即可写成。不料动手之后忽然改变初衷，觉得非彻底用我自己的话重新写过不可。这样一来，逼得只好再将原书反复咀嚼了三四遍，其间屡作屡辍，时间差不多拖到一个月，真非始料所及。就文字方面说，我的介绍可以说是最不忠实的，不过就思想本身说我确已尽了力求忠实的能事。但这绝不是说，我的重述一点错误都没有，也许错误依然很多。若果如此，那完全是由于我对它的理解不够成熟之所致，将来若有机会，我很愿意把全书逐字逐句地翻译过来，以补本文之不足，如果任何有志之士肯担任这一有意义的工作，那更是我所焚香祈祷的事！

工业文明之精神基础

前　言

这篇文字是介绍John U.Nef教授于本年（1958）出版的一部新著——*Cultural Foundations of Industrial Civilization*。这本书之所以特别值得介绍给中国读者是有相当的理由的。我愿从两方面来说明之。第一、就本书的内容说，它是对近代西方文化的精神本源的全面检讨。著者的文化观不但新颖而且深刻。在近数十年中尚没有一部同类的著作可与之相提并论。著者之撰写本书，其用心很像韦伯（Max Weber）写《新教伦理与资本主义之精神》（*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*），但范围大不相同，韦氏之作为专题分析，本书则是综合论断。

欣赏工业文明的人常歌颂近代史为人类进步的高峰，厌恶者则引人类日益陷于物质欲望之中而莫能自拔为深忧。这两极端的看法自然是从相反的方向观察同一个盾的结果，因之，也各有其相当的根据，我们于此可不深论。但这两种看法显然是过分着重了近代文化

的物质方面。近代文化绝不能完全是物质的累积，它自有其精神的一面，更当有其精神的根源。Nef 教授这部书就是要发掘出这种精神的根源，然而相似的工作也并不是绝对没有人做过。若干理想主义的哲人即曾从不同的观点讨论过近代文化的精神。但哲学家论文化，其独到之见与其偏见是成比例的，故未必能使一般人都信服其论断。而本书著者则为一史学家，史学家论文化其取径与哲学家不同。他注重客观的分析，从客观史实中推出结论。也许是因为我自己的兴趣偏重历史方面，我总觉得惟有处处以无可争辩的客观史实为根据，才能建立起我们对文化的正确认识。本书的特殊价值尚不仅在于它所采取的史学途径，更重要的是著者的眼光并不为史学所囿，故书中论断到处均透露出哲学的智慧。现代职业史学家由于长期地受到谨守“言必有据，语不旁涉”的矩矱之训练，所以长于分析个别的历史事件而无综论整个文化的气魄。本书著者则颇具通识，能着眼文化社会之全体。尤可贵者，著者本为世界知名之经济史家，是芝加哥大学经济史教授，他在 16 世纪的欧洲工业史的研究方面，成就甚大。从他毕生的纯经济史的研究中，他最后觉悟到经济仅为文化之一方面，远不足以解释近代文明的成就之全。工业文明决非技术之改造或生产工具之革新所能单独造成的，它实具有深厚的精神的基础。此所以著者在序言及正文中曾一再指责马克思以来的经济史家纯从经济观点解释近代工业文明为偏失也。以一个专门治经济史的人最后竟能冲决“俗学的网罗”，进而探索工业文明的精神基础，这在目前史学界的风气下确是极具胆识。此是本书值得我们注意的理由之一。

其次，就本书所采用的方法说，它象征着一种新学术风气的可能到来。半世纪以来，西方的学风是一直向分析的途程迈进的。因此

在哲学上我们的时代已被称作“分析的时代”（Age of Analysis）。但分析太过则使人只见树木不见森林；这一弊病现在已愈来愈明显，以致西方学人亦渐感到学术有趋向整合的必要。因此不仅在社会科学的领域内我们看到整合的尝试，在哲学上也有人提出分而复合的主张，如 Morton White 在 1956 年出版的 *Toward Reunion in Philosophy* 一书即是一例（虽然在哲学行家看来此书不算成功）。可是在史学的园地内，此种“窄而深”的研究途辙一时似尚不易有所改变。汤因比之引起不少史学家的攻击，一部分原因也在于此。史学的综合诚有其特殊的困难，但我们有认识文化之全体的迫切需要也是不可否认的事实。如何使我们对于个别问题的深入知识可以有助于我们对文化全体之了解，显然是目前史学界的一个亟待解决的问题。Nef 教授此书在这一方面也具有开创性。他以往的论著可以说是极尽“窄而深”之能事；但在他悟及单线直上的研究法不足以认识近代工业文明的本源之后，却更进一步指出，仅就经济史本身来了解以往的经济活动也还是不够的。于是他乃广读著名的通史如 Herodotus、Tacitus 及 Gibbon 等人的著作，并旁及哲学、神学与艺术、文学，最后终于得到“在历史研究上非通不足以言专”的结论。依著者的意见，在史学上严格的“窄而深”的专门研究是无法存在的。因为无论一个经济史家如何力求局限他自己于他的专门范围内，而事实上他在运思的过程中仍不能完全忘怀他以往所学之一切以及生活经验所曾给予他的启示。因之他的研究的结果便不能不多少受到专门范围以外的因素的影响。同时，若我们纯粹从统计数字与分门别类的眼光来探求人类的经济生活，则所得者只能是一些干枯而无生命的结论；这绝不是我们研究经济史的真正目的。既然如此，经济史家便应该放开眼界，从整个文化背景着眼以求真正能了解经济史。今按 Nef 氏此一

方法论上的新观点实为诊治史学界过分专门化的最好药方，尤值得中国之治史者注意，因为我们最近数十年来之“新史学”亦已陷溺于“窄而深”的泥淖之中，几无以自拔也。

此外还有一点个人的意见，附写在正文之后，希望读者加以参考。

一

过去五六十年以来，论工业制度之起源的人咸为马克思式的进步观念所支配，他们所注重的是各种技术上的变迁如何构成了我们目前处身其间的机器化的世界。在这种观念支配下，他们显然只注意经济条件的变动，人的主观作用遂未能得到应有的估价。他们在涉及思想以及知识的发现与经济进步的关系时，则仅仅着眼于前者的“效用”(utility)。而所谓“效用”则不过是指着科学知识与发明应用于物质方面的效果而言，尤以机器劳动代替人力劳动一点最受重视。但是精神的“效用”如信仰、伦理以及艺术对现代生活的推动力量，却已完全被遗忘或否定了。因此近代世界的特征之一便是科学与信仰、伦理以及艺术的分离。近代思想特重求真，而一切“真”则又须是可以用实物、数量加以证明或用数学演证者。正如巴斯喀（Pascal）所指出，信仰、伦理以及艺术之事根本不可能这样地予以证实，因之，它们便被看做一些私人的意见，而不是公认的知识。在这样情形下，它们对近代世界的贡献遂被看成间接的，虽然其贡献并不必然低于科学。

思想的革命与经济生活的革进在表现的方式上完全不同。经济的变动如果是革命性的，则必然影响到绝大多数人的生活，如工业革

命即是一例。思想革命不然，它乃是少数杰出的思想家的事。少数人强调一些以往所忽略的价值与方法，并把这些价值与方法导向人类实际生活的新路上去，这就开始了思想的革命。可是少数思想家之所以能如此者，亦并非完全靠他们的智慧；换言之，思想的革新不是完全由孤立的思考产生的，它同时也是思想家吸收并提炼了他人的生活经验的结果。

由于思想革命隐而难察，人们常不能了解它对经济变迁究竟有多大影响。事实上早在近代工业文明形成之前，我们已经历了一个新思想的运动。这一思想运动大约是发生在1570至1660年之间，为工业文明之一远源。

这一思想运动的表象之一是人们逐渐趋向求数量的精确。欧洲人在16世纪中叶以前对数字的概念并不深刻。有人指出在Francois Rabelais（1495？—1553？）时代的人们往往不清楚自己的年龄，Rabelais对他自己的年龄也许知道得还不及近代传记家那样精确。那时的人也不觉得有求精确（precision）的必要。但在此后一百年中，人们对时间、数量和距离的确切性的要求则日渐提高。举例言之，1582年教皇颁布Gregorian新历以代替Julian旧历，即是求时间精确的表示，历法之改作不过一端而已。此外在其他各种领域内如税收之统计、人口调查、商业上之簿记等，都同样有求数量上精确的趋向。而且这一趋向是全欧性的；英国、法国、西班牙、意大利诸国均在同一时期内发展着数量的观念。数量观念（quantitative mindedness）为近代工业社会的特征之一；但它并不是工业革命以后的产物，而起源于16世纪的末叶。这岂不是很可注意的现象吗？

另一个足以说明这新思想运动方向的历史现象则是近代科学的兴起。从16世纪末叶始，数量的观念发展极为迅速，量的计算很快地

就进入了国家政策的园地，如税收与人口的统计之类。在欧洲大陆上阿拉伯数字的使用至16世纪末而普遍化；1590至1617年之间John Napier之数学发明及稍后更著名之对数的发现迅即广泛传播于全欧，结果使算术的计算大为加速。

这种求精确与用数字表现价值的嗜好是和当时人们的科学思考密切相关的。有关自然科学的玄想自希腊罗马以至中古一直未尝中断，但那些科学思想却与近代的科学观在精神上大异其趣。历史家已一致承认新科学观之产生是由于近代人对它的思考在态度上起了根本的改变所致，我们现试一考察这一变迁的历史。

所谓"科学革命"甚不易确定它究竟开始于何时。传统的分期大约以1500年为断，而以哥白尼（Copernicus，1473—1543）、Fernel（1490—1558）与Vesalius（1514—1564）为近代科学之先驱。但最近科学史家的研究则认为1500至1570年与1570至1660年是两个截然不同的时期，而后者则尤为重要。后一期中的代表人物是伽利略（Galileo，1564—1642）、哈威（Harvey，1578—1657）与巴斯喀（Pascal，1623—1662）。这两个时期的最主要的区别之一是由于信仰与艺术在科学研究中所占据的地位不同而造成的。盖在前一时期中，信仰与艺术尚是科学推理的基础，至后一阶段，它们已开始失去其重要性。当然，这种区别亦不可过分强调，因为即使在今天，大科学家的工作在某些精微之处，仍与艺术家的作品有其创造过程上的相似性。但一般地说，在后一阶段中，就决定科学研究的结果言，想像性的洞察力（imaginative insight）所占据的地位已大为减低。此可就天文学的发展见之。哥白尼之否定地球是一平面而固定不动的宇宙中心，并建立起地球为绕着太阳运行的旋转体之新理论，自然是天文学史上划时代的进步。但哥氏之真正贡献却并不在发现此一

新理论，因旧宇宙论实未能得人人之首肯。哥氏之成就毋宁在他以绝大的权威与力量提出了根本上已在流行的天体运行的观念。尤其值得注意的是，他所建立的新天文系统并不是从他对天体运行作了“合理的动态的解说”而来；它的理论根据乃在艺术与神学。依照古典美学概念，最完美的曲线是圆，依照宗教概念，在上帝的宇宙中，天体必然循着最完美的方式运行；因此，哥氏相信：“天体只能循着完美的圆而运行”。很显然的，哥氏的结论虽然接近真实，但其所以达到此结论之推理过程则是错误的。在后一阶段中——即十六七世纪之际——天文学的发展在方法上便已走上现代科学的路，这是不难从 Tycho Brahe（1546—1601）和 Kepler（1571—1630）的作品中看出来的。

从根源上说，文艺复兴时代的艺术家的努力确曾大大地促进了近代科学的兴起。但在进一步的发展过程中，科学与艺术遂不能不分道扬镳。这是由于艺术家对科学知识的态度完全与科学家不同的缘故。前者用人的概念与情感来处理科学知识，故在运用时不能完全精确；后者则纯用理性来探求自然的真象，其间不掺杂丝毫人的因素，故能精益求精。故就上述两个时期而言，后一期始真正可当“科学革命”之称；其间若干方法上之革进则尤其值得注意。第一是强调数量的衡量（quantitative measurememts）为达到结论的基础。Tycho Brahe 或 Kepler 之证实哥白尼学说的大体正确并修正其严重错误——如天体运行的方式是椭圆的非圆的——就完全根据这种新的方法。第二个新的方法则是观察与实验。实验本非新事，古已有之；然而强调实验为任何科学命题的惟一有效的证明则为 16 世纪末与 17 世纪初之新发现。从此“征而后信”遂成为近代科学精神中不可分割的一部分。William Gilbert of Colchester 在他 1600 年出版

的一本科学著作中已说明其中每一叙述和解说无不曾经过亲眼证实了好多次的。至牛顿生时（1642）建立科学事实与科学法则于坚实的证据之上已成为科学界的普遍习惯了。第三个有关科学研究的重要革新则是近代数学之兴起。17 世纪初以来之数学发展为科学家提供了新的工具，使科学家的直觉与想像有印证的可能。例如近代天文学上对天体的运行作有系统的预言便非数学莫办。此所以 Whitehead 谓“离开了数学的进步，17 世纪的科学发展实无可能”也。

从上面的分析可知，在十六七世纪的科学革命的后面隐藏着一种求数量的精确的精神。但这种精神并不仅仅表现在科学方面，同时在政治与经济方面，我们也一样地可以察见有一种重数量和重精确的倾向。政治家如英国的 Buckhurst（16 世纪末 17 世纪初的 Lord Treasurer），政治思想家如法国的 Bodin，对当时量的经济（quantitative economics）的增加率都感到极大的兴趣。人们已开始在政治与经济生活中要求数量上的精确了。（如人口调查与税收率的统计即是著例。）这说明科学革命不过是当时整个思想运动的一个方面而已。更重要的，此一全面性的思想运动所带来的革新绝不仅限于科学和经济范围之内，它在人的内心生活上亦同样产生了不可磨灭的影响。关于这些，我们将在后文涉及思想运动及其后果和工业文明的关系时随时加以讨论。

二

自马克思以来，历史家日益相信经济生活决定人的思想与精神之说。这种决定论的流传使人们在近数十年来几乎完全放弃了提高自

己精神境界的努力。但人之所以为人，所以有其尊严，乃在于他除了物质生活之外尚有精神生活。他固然不断地在谋取物质生活的改善，但他同时也在无所为而为地求真、求善和求美。这种精神上的自我超拔也同样是决定历史的因素。

过去四百年中，欧洲最重要的问题之一乃是思想运动与经济——尤其是工业状况——的变迁之间的关系究竟如何。科学史家目前已一致承认十六七世纪为近代科学的诞生时代；而同时，根据经济史家的研究，这一期间也有着一连串的商业革命、价格革命与工业革命。虽然欧洲与美洲的商业交通在这一时期内有长足的进展，但我们却不能把欧洲经济发展的主要动力归之于美洲的发现。往深一层观察我们即可看出，根本的动力是来自欧洲文化的本身。其中之一便是对制造新式事物以取悦感官的新兴趣。这种兴趣起源于文艺复兴的意大利。由于 Ghiberti（1378—1455）与 Brunelleschi（1377—1446）等艺术家的倡导，文艺复兴的优美建筑发展颇速。自此以后一股建筑的狂潮就传布了开来；随建筑而来的为新式的装修，新旧教堂、市政厅房舍以及豪商的住宅都装潢得富丽堂皇。这类装饰又自然刺激了各种艺术品的大量制造。

新式建筑与装饰需要大量的原料，而新的技术之发明（其中大部分系由于艺术上的需要），如印刷、玻璃器物之制造以及用铅将含银的铜矿中之银与铜分开等，使生产量增至数倍。就中欧的银与铜的产量言，1460 至 1530 年之间较前增加五倍。而纸的生产增加尤多。纸业的发达配合着印刷厂的增加，于是书籍得以普遍流传。这对路德新教之宣传亦大有帮助，据说当时宣传品的散发数以万计。所以这一时期中我们看到商品数量的普遍激增。但这并不完全，甚至可说并不主要是出于牟利的动机。在中古早期，艺术与宗教就已支配着

欧洲工业发展的方向，到伊拉斯玛斯（Erasmus）与哥白尼时，情形依然未变，不过艺术的力量远较宗教为大而已。我们实可以说爱好艺术的完美乃是促使当时工业发展的主要力量。由于原料甚富，故在不妨害美观的情形下，商品产量与种类均有显著的增加。例如木刻与印书即是很好的明证。文艺复兴时的大商人绝不肯为了牟利之故而大量翻印木刻与善版书，盖恐无限的翻印损害其艺术价值也。在建筑方面，情况亦复不殊。新的房屋、桥梁以及蓄水池等之建造总是尽量避免损害旧城之美观。因此，在建筑设计上颇能达到和而不同之境界。文艺复兴并无任何城市计划（city planning），故城市与乡村之建筑乃由于人们具有共同的美的意识所致。他们的美感一部分来自古典的模式，一部分则来自对自然的爱好和使自然成为艺术题材的兴趣。不过文艺复兴的艺术发展其目的并不在供多数人的欣赏，而在为少数人服务；如新建的商人住宅便不像中古末期的教堂那样，是人人可得而享用的。故就建筑言，文艺复兴并未走上近代的大量消费之路。但是从整个工商业发展的趋向来看，它确是近代工业化世界之前导。

十六七世纪之前，欧洲的经济中心有显著的自南向北转移的迹象，也就是说，英国与斯堪的那维亚半岛等地区的经济远较南部诸国为繁荣。中欧与西班牙的工商业业已日趋衰落；三十年之战（1618—1648）尤加速了此一衰落的过程。在文艺复兴时代，英国并未能在工业方面与大陆多数国家争衡。宗教革命既兴，各国都有君主没收教会财产的运动；但只有在与罗马教廷正式破裂的国度中（如英国、瑞典、荷兰等北欧国家）这种没收教产的运动始真正能成功。这对于国家经济的影响是极为巨大的；欧洲经济中心于宗教革命后之自南移北，其主要原因之一即当于此求之。中古的教会与僧侣对欧洲的工

业与艺术发展原有相当的作用。宗教革命后，教会的经济权力瓦解，有些地区教会甚至不足以自存。因之，宗教性的艺术亦随之而消歇。这在英国是很显然的。教会土地之大量转移为私人（贵族与富商）所有，亦对此后之工业发展有甚大的影响。新的地主一方面用储蓄的方式积累资本，一方面又不怕冒险而投资于新兴的工业。

不但宗教运动对经济发展有深远的影响，当时的政治体制亦在相当的程度上支配着经济史的进程。大体言之，承文艺复兴以来之君主专制潮流而起之国家如法国，由于政府对国家经济政策控制较严，其工业乃向少数人享用的奢侈品、艺术品制造的方向发展。但在宪政发达的国度中如英国，君主对经济的控制力则远为松弛，因之，它的工业发展亦有颇大的自由。我们不妨略加讨论。英国在寺院解散之后，经济上的新趋向是大量发展廉价货品。这一发展尤和煤铁的使用有密切的关联。北欧，尤其是英国的冶铁技术之进步，使工业的生产走上效用的方向，而渐和过去工业之讲求货品的美观与持久之路线分离。于是而有日用铁器如锅、盘、栏杆、锁钥等和武器如枪炮之类的大量制造。由于铁工业的发达，煤的需要亦大增，故伊丽莎白一世时代是英国煤矿开发之始。而煤的普遍使用反过来又加速了工业化之进程。英国的经济遂日益趋向廉价货品的生产。至17世纪中叶，英国在一般商品的生产上已居于领导的地位，而生产者与消费者双方亦惟数量与效用是求，再不注意品质与美观了。这一趋势当时颇引起一部分贵族阶级的反对，但潮流所趋，卒无可如之何。北欧工业的新发展使商人的头脑很自然地转向更广大的市场的寻求，以谋取利润。这样，经济的努力已走上近代工业体制的道路。

然而，廉价货品之倍增并非此一时期中导使工业主义之兴起及其最后胜利的主要力量。这一时期中最大的革新乃在技术及科学思想

的领域内。更进一步分析则可看出，真正对此后之工业文化有决定性的影响者还不是如何节省人力的新生产技术的发展；在早期工业革命中所产生的减少人力的迫切需要并不足以促成技术的革命。盖技术革命实为1570至1660年间与自然科学有关的新知识方法造成的。所以我们在探讨近代经济制度之形成时，必不可忽略它的思想根源。

在技术上，由于英国的量的经济之进展，人们的思考集中在若干实际问题方面，也因而才有若干重要的技术上的改良，并为18世纪的工业革命奠定基础。没有这一早期工业革命，则后来的工业革命是不可想像的。北欧的早期工业革命之意义也并不在于它出产量之多及其企业规模之大，而在于它的生产乃集中在制造大量廉价的商品这一点上。

历史究竟是以人为中心的，它的变迁自不能离开人的因素。十六七世纪之交的经济变迁实为一种精神的力量所推动而来。这便是说，当时人们日常生活的价值与目的之改变使经济活动转换了新的方向。而1580至1640年则是一转捩点。因为在此期间，北欧人，尤其是英国人已开始强调效用为工业生活的目标。这一强调可从当时最著名的哲人的著作中窥见消息。培根（Francis Bacon）在其*The New Atlantis*中即想像如何用科学来增加商品生产与减少疾病，他并预见到人类征服自然的可能性。笛卡儿（Descartes）在他1673年出版的《方法论》中则已谈及如何延长人的寿命和大量减少人的劳动。这类思想与北欧工业技术之发展相结合，遂开创出新的局面。在十六七世纪之交，工业上节省劳力的发明虽尚不甚惊人，但亦已颇有可观。那是一个具有多方面创造性的时代。就北欧与英国言，其创造力主要表现在减低廉价商品的生产与运输的成本上面。也就在此

时，人们开始发展了以减少劳力增加生产为目的之新价值观念。我们当然要追问，究竟是经济变动在前呢？还是思想在前呢？但事实上物质的资源并非突然而来的，何以人们偏偏在这一思想大变动的时代中才忽然想出利用它们的新方法呢？这实在是值得我们深省的。仅就英国史言，我们固然可以从它的制度变迁中找到不少有利于鼓励私人投资的因素，但是若非量的观念与量的价值已在人们心中根深蒂固，则量的经济殊少存在的可能。尤有进者，我们知道，此种数量观念并不限于英国一地；它实为全欧性的：在意大利与法国都可以找到。因此，无论经济决定论或地理决定论都不足以解释这种思想上的剧变。换言之，量的思想决非单纯地是北欧的煤与铁的使用或宗教变迁的结果。我们实可以说，1570 年以来重要性日增的量的价值，其本身乃是构成英国早期工业革命的一支重要的独立力量。

我们在前面已提到近代科学之兴，一方面系导源于方法的革新，一方面则思想方向的改变亦颇有与力。从源流处看，近代早期的新思想运动是后来科学发明的所不可少的准备工作。自马克思以来，颇有人相信技术的进步为工业革命的原因，纯粹科学则其附庸。实则这完全是一种倒因为果的谬论。但最近的科学研究（例如 1952 年出版的 Charles Singer's *Technology and History* 一书）已指出技术发展乃是纯科学的应用的结果。近代早期的知识革命是构成工业社会的重要因素；稍一按史实即可知近代科学源于宗教革命及英国内战期间的北欧工业发展之说甚少坚实的根据。在此期间，促成科学革命的力量既非经济制度亦非经济发展，而是思想的运动。同时 Gilbert、Harvey、Galileo、Kepler 等人的科学发明，也和 Descartes、Fermat 及 Pascal 等人的新数学一样，并无任何当下的实际用途可言，故亦不得用后来流行的实用观念解释它们的起源。我们应该肯

定：藏在科学革命背后的主要力量乃是自由，而非需要。

总之，早期工业革命与知识革命相结合才使十六七世纪之交成为近代工业发生的时代，而17世纪中叶的欧洲人之所以远较一百年前更为接近工业化世界者，则主要并不是由于物质的发展。相反地，这是因为人们的思想已发展了新的倾向，如追求量的价值与量的推理方法、征而后信的科学知识以及综合性的数学等。而这些发展则都有其精神的根源。人类惟赖有精神的力量始能超拔于时间、空间与环境之上而影响长期的历史进程。

三

近代工业社会之兴起亦颇赖自然科学的力量。但近代文明则与工业主义没有必然的关系。所谓近代文明（注：作者用“文明”一辞实有特殊涵义，至希读者察之。）乃是与中古比较而产生的概念。从人与人的关系看，近代人较之中古确是文明得多，无可否认。但近代文明与近代工业的结合而形成的所谓“工业文明”则是历史的偶然，而非必然。经济决定论者视文明为工业的上层建筑，在我们看来，这完全是无稽之谈。因此在本节中我们不妨一察近代文明的起源。

首先我们当了解的是自然科学的限制。近代思想史上曾一度有过科学万能的想法，而所谓科学则只是自然科学的同义语。可是近年来一部分最伟大的科学家及科学史家已一再最有效地指出：近代科学作为人了解他自己的工具来说，是有其限制的。伽利略等以来的科学进展差不多已使我们知道了物理与生物界中所有可以证明的真理。但它对我们神秘的人自身的问题之解决却少帮助。对这一点，

至少五位现代大科学家是完全同意的：这五位是：Whitehead、Sherrington、Whittaker、Hubble和Schrödinger。现在我们姑举一人之说以概其余。在1954年出版的*Nature & the Greeks*一书中Schrödinger说道：

> 对于我们已经确定为可靠而又无可争议的知识层面说，科学乃是最好的代表……但是我很奇怪，对于环绕着我们的真实世界，科学所描绘的面貌竟又是非常不够……对于真正接近我们的心灵的一切，对于真正和我们密切相关的一切，它（科学）几乎全无所知……它不知上帝与永恒，善与恶，美与丑。有时科学也尝试着解答这些领域内的问题，但它的答案常常可笑之至，使我们无法信服。
>
> 因此，简言之，我们并不属于科学为我们建构的物质世界。我们不在它之中……我们相信我们在它之中……乃是因为我们的身体属于它之故。
>
> 此一不和谐的局面之造因何在呢？……那是因为我们为着建构外在世界的图画已用极端简化的手段把我们自己人格从其中剔出并除去了；所以这幅图画中没有人格，它（指人格）已如轻烟般消散无踪，而且在表面上它也是不需要的。(93－96页)

人的内心生活是近代科学所无能为力的；而除去了人的因素则关于物理与生物世界的种种思维均不会产生。没有这些思维，自然更不可能有因这些思维的应用而创造出来的近代工业化世界了。然而仅仅有科学进步与技术发明就足够产生工业化世界了吗？难道工业主义的胜利不也有赖于减少了人与人之间的戾气的那种人心的嶄向吗？

法国与荷兰等地的宗教战争之后继之有三十年之战。那是一个全体性的残酷斗争，正与十一二世纪之战争无殊。初看，它似乎对工业主义之发生有刺激作用，至少战争并未妨害经济的进程。但事实上战争对工业发展绝无裨益可言。举例言之，英国在内战前之一段繁荣实由1560至1640年间境内和平及与欧洲大陆无长期性战争所导致。同时英国又是自由贸易的地区，和平与自由的结合遂使英人获得在经济上发展的机缘。另一方面，欧洲大陆上的战争对有关自然科学的创造性思想并未有何激励。伽利略诸人之能改变科学研究的方法而使人得以重新探求自然的奥秘，也并非受战争之赐。16世纪以来人们控制自然的力量之增涨，有利于生产成本的减低与产出的倍增；而同时，限制战争的需要也增强了。但战争具有人的因素，此非科学的力量所能控制。战争的外在因素是无穷的，它们的作用也因每一不同的战争而异。但无论我们分析战争的外因至如何详尽无遗的地步，其中却有一个因素是所有战争所共同具备的：那便是人性的错误。人类未能达到完美的境界，于是人与人之间和社会之间的冲突才不断产生。

以近代与中古比，则近代人是文明多了，这可以从人对战争与暴力的态度上观察得之。要了解近代文明之逐渐形成，我们不能不略知近代以前暴力所受到的种种限制。首先我们当提及的便是基督教。在11世纪末以前，基督教在欧洲所造成的统一并不建筑在武力的基础之上，从11世纪中叶至13世纪教廷在政治上的力量日益增涨，这使教会得以伸张它的权威以限制武装的冲突。教会的法律限制战争的方法是：规定从事战争须有正义为根据，禁用某些武器以及规定某几天、某些地区和某些人（如牧师）之战争为非法。这些办法并不是完全无效，19世纪初圣西门（Saint-Simon）即认为中古教

会对限制战争确有很大的影响。在18世纪末叶，一部分人已渐觉得中古后期的欧洲人在个人的与政治的关系上有着显著的改进，故人们已远不似前此之粗暴。在宗教战争的前夕，自1519至1555年欧洲大部分系在查理士五世（Emperor Charles V）的统治之下。罗伯逊（William Robertson）在其1792年出版的《查理士五世统治史》一书中便十分颂扬欧洲人此时在政策与态度上的改善。罗氏并指出欧洲从11世纪至16世纪的历史乃是从野蛮到文雅的过程。但是近百余年来史学的进步证明罗氏的论断是错误的。就一般社会经济的状况说，16世纪较之11世纪的欧洲诚远为成熟，然而若对当时战争之残暴性加以省察，则可见当时人对待敌人以至非战斗人员之残酷殊不足以言文雅或仁慈。即使是教会亦未对欧人与非基督教人民的战争所表现的残忍有所禁止。从十字军东征的战争情形看，则用最残暴的手段为耶稣而杀人（to kill for Jesus）固为教会政策之一部分。圣西门所羡叹的欧洲和平时期是在13世纪，其时教廷权威正如日中天，故教会能限制欧洲本身之战争而转移欧人精力于近东方面。这种和平状态并不是由于欧人自动接受了基于民法与习惯的有限战争（limited war）的原则；也不是由于人们的文雅态度或仁爱精神在世俗生活中已获体现。所以我们不能误认它为文明精神的出现。稍后的战争记载更说明当时人之所以不能大规模地杀人并非心有不愿，而是力有未逮。在中古教会尚能维持精神的统一时，战争的残暴当可略受限制，及至16世纪宗教既已分裂，又益之以新武器之发明，战争之残酷简直不可想像。长期宗教战争的结果使欧洲人口差不多减少三分之一。仅此一端已可见其酷烈为何如了！

十五六世纪的人文主义者伊拉斯玛斯、摩尔（Thomas More）、蒙田（Montaigne）均不齿当时的残暴行为，而思以改善之。但他们

却依然认为这种罪恶是社会所固有的，是尘世所不可避免的，只有等待最后审判之日才能完全消灭之。欧洲人对暴力观念之根本改变乃在18世纪。18世纪的人开始发挥人道观念，否定残暴为必要的罪恶，主张对异教徒或不信基督教之人亦一视同仁。人的生命也获得了重视。在摩尔时代，英国法律对轻微的犯罪亦处以极刑，18世纪以后，法律的严苛性始逐渐消失。这种反暴力思想确是欧洲近代史的一个重要部分。它与工业主义的到来有何关系呢？在未解答此问题前我们须先追溯变迁的根源。我们须对十六七世纪之交在此一变迁中之作用予以肯定。

反暴力的人道思想虽在近代始得发扬光大，但它仍具有数千年的悠久背景。这一点绝不容忽略。如果我们不知道中古基督教社会所发展的亲爱精诚的精神，不知道古代希腊罗马世界以及近东与远东的文化与学术，甚至如果不了解中国宋代所流行的那种举止中节的人生态度，我们就无法理解近代人道思想的精神基础。同样地，近代科学亦具有源远流长的思想背景；若没有古希腊、阿拉伯、与中古的科学思想的发展，文艺复兴的新科学之兴起也是无法理解的。如果我们从历史之全景来看18世纪的人道思想，我们所得的重要印象是人心与思想的改变对18世纪欧洲人的人生与政治行为的影响力比新技术与科学对工业生活的影响更为重大。欧洲人在煤与铁结合之前，在蒸汽力与工业结合之前，已先获得一种新的良知。

"文明"一词的起源不能早于18世纪中叶。最早使用它的也许是弥拉波（Mirabeau）在1757年出版的一部著作。依弥拉波的解释，"文明"不仅含蕴着高度的教养，同时也指着通过优雅的方式将人欲用之于达到人道目的之一切美德而言。最初使用此一名词的人主要是把它当作精神的与道德的品质之结合，而这些品质至少已部分

地体现于世人生活之中。18 世纪的欧洲人就因为有了这样的观念，才能进一步产生超越国家、种族以至宗教界限的普泛的人道思想。

四

对 16 世纪欧洲人的生活影响最深的一方面是宗教信仰的问题，另一方面则是追求乐趣（pursuit of delight）的思想。后一种思想的形成系源于艺术的感召；而文艺复兴的经济之以制造优美物品为主亦颇有助于新风气之培养。因此，我们如欲了解宗教战争时人的因素对历史之影响，那么宗教与艺术的新发展便较经济与科学方面的发明更为重要了。

最近一位法国作家 E.G.Lèonard 指出，宗教革命，至少就法国来说，并不主要是某些社会阶级基于经济原因而掀起的反抗运动。它根本上还是一宗教性的运动。16 世纪上叶倡新基督教精神者推伊拉斯玛斯。伊氏提出基督徒对现实世界之责任问题；他与基督教人文主义的关系足可与哥白尼等之于近代科学相比论。我们推考伊氏之宗教改革的思想盖含有两大目标：一是清除教会在世俗世界中所沾染的罪恶，一是使基督教的道德原理在人们日常生活中体现。耶稣的道理是应当被实践的，而不只是空论。

要了解伊氏倡导此一新基督教精神的背景，我们必须一察中古与近代在思想上的另一转变。我们都习知中古之人咸重灵界而轻物界。凡我们现在视为虚灵玄秘之事在中古皆是“真实”(reality)，而今日被视之为“真实”的事物如身体与物质世界，在那时却被看做“表象”（appearance）。因此，只有前者才最重要，亦为永不消灭

的，后者则如蟪蛄朝露，殊无足轻重。在这种思想空气的笼罩之下，人们对现实人生所受的苦痛灾难均不加重视。基督教中的圣哲自亦不能例外；他们对当前世界中的一切残暴与错误均视若无睹，不以厝怀。他们但致力于超凡入圣之道以解救人类痛苦；而这类努力在近代人看来却为无用。不仅宗教上如此，艺术上亦然。中古 Ramanesque 与 Gothic 艺术对于尘世题材，如动物植物以至人物就不给以重要地位，只视之为灵界的附庸。

可是从 13 世纪起，却有了新的发展；中古的“真实”渐为近代的“真实”所取代。这一转变首先见之于艺术方面；中古的抽象的神秘的与缥缈的世界乃让位于近代的科学“真实”。这一运动至 14、15、16 世纪而益为显著。与意大利的 Brunelleschi 与 Ghiberti 而俱来的新建筑与艺术已远不若中古艺术之注重精神与神秘性。新的艺术所反映的是现实世界的真象；其灵感系取之于自然界，山水、树木、花鸟、人物遂成为艺术的主要题材。这一思想上从灵界向现实世界的转变才使伊拉斯玛斯及其同时代人力主改革教会，使宗教精神不只是存在于寺院之内，而且能走向现实人生中去。在早期新教领袖之中受伊氏影响最深者为瑞士的 Zwingli。因此在 Zwingli 的领导下我们最早看到新教的强烈宗教情绪与人类实际生活中的基督爱、柔情和仁慈可以结合起来。在他的宗教理论中，人的自然本能的满足获得了相当的肯定。当时欧洲大陆上的多数地区均以快乐的追求为增加物质繁荣的一部分；这在 Zwingli 看来并非什么罪恶。不但如此，他更以为当时人对自然美与优美物品的爱好乃是上帝解救人之灵魂计划的一部分。

所可惜者，Zwingli 的教义在早期新教运动中未取得主导地位。而当时比较成功的几个宗派如路德教、加尔文教与英国国教都过分注

重德性的消极的一面，故对属于人的身体部分的问题之处理采取极严厉的清教徒式的态度。路德以人为完全堕落不堪，惟有上帝的恩惠可使人上升。加尔文尤为严格，照他的理论则大多数人都要永远沉沦不复。因此早期新教教义未能将仁爱融入信仰者的日常生活之中，对于人的文化修养遂少所增益。至16、17世纪宗教发展重新走上严格的寺院静修的道路。这也是由于早期新教与改革后的旧教都太强调人之罪孽所致。这在旧教改革运动中表现得尤为明显。旧教中许多新产生的教派都以极严苛的苦行相号召，对一切人身的欲望采取完全的否定与压制。据近人研究，其中有一派（Trappists）僧侣，由于过度苦修，死亡率乃大增，而死于肺病者尤多。无论这种中古最严厉的教规之复活在宗教上之价值如何，它对现实世界中之残暴与残暴的态度并无所改善。这是因为严厉苦修之本身亦是残暴的一种形式——对罪恶的残暴反抗。用这样的方式来赎罪，其结果是残害了人的身体。

但另一方面，基督教自始即含有深厚的仁爱（charity）观念，这可以从耶稣的一生行为及其教义中见之。其后的经院哲学亦以仁爱在一切尘世的德性中为独能使世人归向上帝者。因此遂有“信仰由仁爱而构成”（fides charitate formata）的著名公式。不幸至16世纪下叶此一公式在路德与加尔文教义中竟被推翻。加尔文且指斥之为“辩士之谎言”。就此点言，则天主教教理较之初期的新教教义实具有更深厚的人文主义精神。但仁爱思想在基督教中亦非完全是个人与个人间之事。就后来反宗教革命（Counter-Reformation）所发展的精神言，它同时也是对于人类大群体之爱。例如在西班牙的神秘宗派领导下的寺院静修生活便不是为了个人之解脱，那些苦行僧之奉献其全部生命于修道主要是为了求全人类的解脱。渡人为先，渡己

为末，这正是一种至崇高的仁爱精神之表现。

16 世纪末与 17 世纪上叶，基督教的创造性的成就表现在宗教道德精神与当时俗世社会上所已流行的文雅态度结合了起来。这中间的每一个因素都是旧有的；但这种结合的本身则是新颖的。伊拉斯玛斯在某种意义上是此一运动的领袖。自此之后，这一运动便逐渐在欧洲展开。因此，当宗教战争时代，若干旧教徒主以武力杀伐异端之际，亦有一部分开明之士力持在宗教信仰问题上不得使用任何暴力。他们努力将仁爱、慈悲及文雅诸德性移用于现实世界中以重新发现耶稣精神。我们可以举出两个人代表这一潮流。

这两人便是 Francois de Sales 与 Vincent de Paul。他们来自完全不同的社会阶级；前者出身贵族，后者本为农民。但他们在精神上之一致，却充分说明人的意识并不必然为存在所决定，而可以超越阶级的利害。尤值得注意的是他们都是法国人，而法国在当时阶级的鸿沟最深，贵族与农民在经济上处于对立的地位。故他们二人的例子更足以使我们了解理想与心灵的力量有时确可以大过制度力量。

Francois de Sales 的著作包括 *Introduction to the Devout Life* 与 *Treatise on the Love of God*。前书是写给一般人读的，其主旨乃在示人如何在日常生活中体现耶稣的精神。中古的寺院生活与近代科学一样，都是将人的精神封闭在一个小圈子之中，而忽略了人之所以为人的一面。Francois 承宗教思想的新潮流而起，要人能入世而又不染罪恶，在日常生活中实践基督徒的生活方式。（就此点言，则西方宗教革命以后之基督教精神实颇有与中国佛教自唐代禅宗以来的新宗教精神相同之处。读者若能如此用心，则对此节所论各点可有较深之体会，而近代所谓基督教人文主义在西方思想上的真价值与意义亦可因之而益明。）我们如何在人世间生活得美好的问题不是教会组织

之原则或自然科学的原理所能解决的。人如果想生活得善、生活得美，一方面固须克制过分的人欲，另一方面则亦不能完全否定尘世的快乐。加尔文视一切快乐均为魔鬼的诱惑，Francois 殊不然；在他看来适当的乐趣——甚至感官方面的——乃是我们的入圣之阶。人类当如何以赎其罪愆呢？一部分固在抵抗耽于过度的快乐的寻求；但更重要的则是积极地将仁爱之念灌注于一切思想与行动之中。

Vincent de Paul 的成就主要在于将基督教的仁爱之念具体化为社会慈善事业。早在 1610 年 Francois de Sales 已与友人等共创设 Visitation（一种访问并救济贫病之人的妇女组织）于 Annecy。Vincent 所主持之机构则为著名的 Filles de la Charitè（妇女慈善社），亦纯以救济病、贫、老为其宗旨。其活动的范围从法国逐渐推广至欧洲各地。在 Vincent 领导下的 Filles de la Charitè 后来又发展了救护伤兵的工作，尤于近代人道精神之发扬极有帮助。

综观这两位圣者的成就，可知他们一方面系承受了宗教革命以来新教之强调宗教须与人世生活打成一片之潮流，另一方面他们努力的结果又对新教之严酷的一面加以人道化，使近代宗教精神益近于人情。17 世纪的新教派如 Quakers 与 Unitarians 都在此种精神下产生，故态度尤属文雅，心理也更为仁爱悲悯。

更有一事是讨论近代文明时所不容忽略者，即 17 世纪妇女对于去残胜暴之贡献。Francois 与 Vincent 二圣便特别鼓励妇女从事慈善工作。她们凭其温柔与德性在人世间传布宗教的仁爱与悲悯，使之实现于日常生活之中，实为近代文明之一重要主源。我们不谈妇女解放则已，要谈便不能不说到 17 世纪的妇女在社会事业上的成就。在这种成就的后面已隐然有了妇女之尊严的意识，她们的服务能力已足与男人分庭抗礼，不再是男人的附庸了。近人之论妇女解放者但知

着眼于19世纪以来的女权运动，殊不知17世纪的妇女运动却具有更重要的历史意义。

16、17世纪之交，在自然科学与技术的领域之外，西方尚有更重要的奇迹产生，那便是人的生活方式的革命。我们在本节所叙论者即是这一革命在宗教上的起源。由于寺院中的虔敬生活一变而为入世，又由于妇女运动的兴起，基督的爱乃得逐渐融入日常生活经验之中而为前此所未有者。中古时代的欧洲代表了出世的宗教虔诚；但17世纪的伟大精神运动却显出圣与凡是可以合而为一的。中古的最高伦理理想与文艺复兴的世俗艺术之美的结合乃是达到高度的文化教养的一个必要条件，也是获致弥拉波所谓“文明”的一个不可或少的环节。

五

近代西方的艺术有与道德分离的显著趋势。此一风气始于文艺复兴时代。15、16世纪意大利艺术盛极一时，Vasari在其名著《艺术家列传》中谓后世最多能追踪此期的成就，不可能超过之。我们若稍稍涉猎马基雅弗利（Machiavelli）的著作即可知道，甚至政治与战争也已被看做是艺术性的事物了。当时的艺术固极辉煌，但道德则败坏不堪。这可以从马氏那部著名的戏剧Mandragola中见之。这部戏以描写一个美丽而有德性的少妇如何被她的丈夫的朋友百般引诱终于失节的故事。这个剧本在当时受到观众的普遍欢迎。马氏写作的动机如何我们不得而知，观众如何接受这一主题大概也是因人而异，未可一概而论。但从此剧之流行却可以确定一个事实，即当时

的人只求感觉上的愉快欢乐，对于艺术作品的内容并不用道德的眼光加以衡量。这一重美不重德的风气15世纪以后才盛行，以前并不然。欧洲十二三世纪的宗教艺术的传统极重善恶之分；那时的艺术与道德统一于宗教。及至十四五世纪，随着高洁的寺院生活之衰落，宗教艺术中的善恶之分遂亦趋于模糊。

宗教革命的一部分意义就在于恢复了基督教道德的活力。新教运动的领袖及其信徒们自觉有责任克服中古末期以来僧侣不重伦理的风气。宗教革命同时也强调在现实世界上人们须有良好的道德行为。早期的新教徒如加尔文派、英国清教徒及苏格兰的长老会派，都由于过分着重道德以致认为很多宗教艺术的形式已流于偶像化，而很多世俗艺术的形式则又流于不道德，因之均加以反对。返璞归真在精神上固有可取之处，但强调太过则不免窒息艺术的发展。所以在其后一世纪中，宗教革命对艺术及生活情调颇有不良的影响。文艺复兴时代的人，尤其是意大利人，特重感官的美与乐趣，对道德则抱中立的态度。世俗的嗜美风气与寺院生活的松弛交互发展的结果造成梅毒与新教的迅速而普遍的传布。及至宗教革命时代，遂产生强烈的反动；嗜美与世俗的享乐本身即被看做是罪恶。稍后至旧教改革时，天主教在道德纪律上要求之苛犹胜过新教徒。

在1580至1660年期间，亦即在前述Francois de Sales与Vincent de Paul等宗教领袖将宗教上的仁爱融入世俗生活之际，世俗艺术（secular art）亦起了重大的变化，渐使艺术与道德走上融和之路。人世的乐趣乃得不违背德性，同时亦与生活态度的文雅谦冲打成一片。这实是欧洲的文学和美术上最伟大的成就之一。此一转变首可征之于文学方面，尤以17世纪初的法国田园文学为然，我们在此姑举Urfè的著名小说*L'Astrèe*为例。在该书第三部中，作者借主角之

一，牧人 Silvandre 之口歌颂女人为灵感之源，是人类与天国之间的自然媒介。他说："男人的最精美的思想都是女人所赐予。谁能否认上帝创造女人于尘世乃是为了接引我们走向永恒的幸福呢?"这种女人观显然强调男女之爱的精神，使人超脱单纯的情欲之恋，克服本能的支配，以进于最高尚的情感生活。所以主角 Astrèe 也说：只有主动地与我们不驯服的冲动作斗争才显得我们是理性的而不只是感性的。男人对女人的爱情只有通过两种方式以克制本能的欲望，才有精神价值。第一是用情要专；诚如作者所说："一个男人如果能想像在某些时候可以不爱他的妻子，那么他已经不是她的爱人了。"第二是精神爱为本，身体爱是末。爱情有两种境界：身体的爱虽不可少，但只能是精神爱的结果；男女之爱若仅停留在身体方面，那就与禽兽无异了。女人之所以比男人为高就在于她们天性之中深藏着一种全部奉献（total giving）的精神。在这种新文学中，我们逐渐看到求精神完美与求乐趣可以融合为一而不致有伤道德。这种新文学之兴与中古武士文学之衰亦成有趣之对照。当 Urfè 写 *L'Astrèe* 之时也正是塞万提斯（Cervantes)写"堂吉诃德传"之日；前者透露出近代新人性的诞生，后者则说明中古人物之没落。德与美的结合表现于 17 世纪法国文学中者实极为普遍。在 Madame de La Fayetts 的小说中很多都是以写人的优雅与自制为主题的。她的*La Princesse de Montpensier* 便写出一个美丽的公主如何死于偶然的道德缺陷。作者沉痛地指出："她是世界上最美的公主之一，如果她的一切行为都曾为德性与谨慎所指导，她也许还是最幸福的人。"这样的笔调与马基雅弗利的 Mandragola 已截然不同。此等处最可以觇世风之变。不仅小说的风貌与前迥异，在诗的领域中同样的转变也显而易见。例如莫里哀（Molière）的诗中便处处呼唤人须控制一己情欲与暴戾的本

能以逐渐提高人的精神。

新的文化趋势同时又可征之于17世纪艺术的发展。对于新人性的发扬，艺术家的贡献或更在文学家之上。从1600至1660年，最出色的艺术家却不是法人，而产生于西班牙与北欧诸国。由此可见，这一文化趋势是全欧性的，不限于某一国中。在这些艺术家的作品中我们发现欧洲人的精神和文化生活是朝着博爱仁慈的方向进展，人与人之间的互相款待也更为温雅有礼。就著名的Flemish画家Rubens言，他的一生（1577—1640）正是工业文明奠定其精神与美学的基础之时。他的艺术对于近代文明的贡献实比同时最伟大的政治家Richelieu更为深远。1637—1638年他完成了不朽的名作《战争的恐怖》（*The Horrors of War*）。艺术家之以战争为题材，其事本非新起。但以往的艺术家之写战争都是描述性的，如达文西在其Notebooks中即曾教人如何白描战役。Rubens此画则不同，它不是单纯的白描，而具有一种道德的目的。它讽喻欧洲从事总体战争的愚昧，要人注意战争对于人所欲努力保存在人世生活中的诸德性的损害。

另一西班牙大画家Velasquez在其名作*The Surrender of Breda*中也用另一方式对总体战争的危害性表达出一种新的伦理观，指示它如何违反了17世纪时人正在努力促其实现的仁爱精神。它强调人即使在战斗与胜利的狂热中亦当有责任要控驭自己的暴力冲动。Breda之战乃是走向有限战争（limited war）的新运动之始，在此次战争中战斗已渐为一种责任感所限制，即打仗亦须依照有礼貌的规则，同时战役一经结束就要把敌人当作朋友一样看待。这一运动实是仁爱意识融入人世生活之一好例。

以上两大画家虽具有不可企及的人道精神，但还只是“欧洲的”艺人。若就画家人道精神的深度与广度言，则荷兰的Rembrandt真

可说是全人类的艺术家。欣赏他的作品的人不期而然地会感到其中蕴藏着的一片慈悲仁爱之心。艺术虽说是超越时间的，艺术家却不能脱离时间存在。所以 Rembrandt 的作品所表达的仁爱思想显然是 17 世纪的宗教家要以最深的悲悯之情来化民成俗的运动之一部分。

正当文学与绘画中取材于《圣经》的作品已比例地减少之际，欧洲的文艺反而获得与实际人生相结合的宗教道德内容。仁爱精神已从天国降临于尘世。这说明近代“文明”的产生实所有赖于宗教、艺术、文学各种新因素的结合。

但“文明”的降临还不仅仅依靠文学艺术等精神内容的转变，它同时也与传达文艺内容的工具日趋清晰与犀利密切相关。在宗教战争的前夕，文学的发展，尤其是在法国，已与文法及文体等的精确化连在一起。接着便是科学方法的惊人进展的时代，但也就在这一时代中，我们看到语言的使用与写作的方式发生了极其迅速的改变，至少在法国、荷兰与英国是如此。16 世纪时，作家如 Rabelais 和 Montaigne 等人所用词句颇为晦涩，致与近代法文文法殊多扞格难通之处。但至 17 世纪，如巴斯喀的作品，其行文用字已清楚明畅，而与现代文字无大异了。同样的发展亦可征之于英国与荷兰的文学史，今以篇幅所限，不再缕述。总之从 1580 至 1660 年欧洲语文有着很显明的从不清楚到清楚的巨大发展。

不仅文体有如此的变化，字体也有类似的进步。治史者每感中古文件中之书法难于辨认，直至 16 世纪情况犹未有改善。但至 17 世纪初，书法遂开始转为清楚易识。通常对这一转变的解释，认为是由于纸张的产量大增，写字不必简缩之故。事实上稍一检讨，即知此说不能成立。盖欧洲纸张生产大盛于 1470 至 1550 年之间，与印刷业之发明与传布相互辉映。但事实上由于纸张不感匮乏，书写反多

不经意，以致此期间文稿较前反更为不清，辨认尤难。至于书法清楚化的运动则发生于1600至1640年数十年间。不过17世纪时近代书法的发展尚未遍及全欧，日耳曼即为一例外，不能与英、法、荷兰诸国相提并论。由此看来，书法之改变其根本原因实别有在。依我们的推断，这是和当时欧洲最进步的诸国在思想方式和语言运用方面所发生的变化分不开的。

就法国言，其语言文字之趋向清楚与优雅乃是艺术上发展秩序与风格的整个运动之一部分，而后者又复为生活艺术上求秩序与风格的运动之一部分。在此期间，Francois de Sales 与 Vincent de Paul 正在努力从战乱与缺乏宗教情感的状态中导引人类走向虔敬的生活。他们赋予道德完善的探求以人世的涵义，这是前此所未有的。在同一期间，在绘画与建筑上，在傢具与地毯的制造上，在音乐的制作上，以及在诗与散文的创作上，人们都发明了种种讲求秩序的原理和规则。

17世纪的欧洲大陆在法国领导下，逐渐朝着追求一切艺术题材与形式而努力；这一发展较之十五六世纪在意大利领导下专以求乐趣为宗旨的文艺，实更合乎求善的目标。

六

在上一节中，我们探溯了十六七世纪的文学艺术如何从纯美之追求发展至德与美的重新融合。我们同时也隐约地点出这一发展对近代文明的贡献。在最后这一节里，我们要进而涉及艺术发展与工业文明之间的一般关系。

欧洲艺术史上的“古典主义”的起源必须了解为大陆上工业发展

的不可分割的一部分。较早时在意大利文艺复兴的求美运动支配下的工业发展，至法国宗教战争开始时已告衰歇。16 世纪早期在西班牙、中欧以及意大利等地区，环绕着文艺复兴的艺术观而兴起的经济繁荣普遍地崩溃了。同时在此期间，正如兰克（Ranke）所指出的，欧洲贵族阶级亦再度兴起。与贵族权势成长以俱来者则为一切艺术品均融入了道德的内容，而艺术形式方面也出现新的规则。

结果这种求艺术完美的新探索对于工业发展的刺激亦与以往不同。贵族、官吏和商人为了建筑并装饰他们的宫殿、别墅以及城市房屋，就必须制造新的傢具与各种新的装饰品。而城市中的雅致房舍尤有大量的发展。房屋的面积，除了君主贵族的宫殿外，较之文艺复兴时则已缩小，但精致过之，故每次易主之后均易于重新修饰与改进。私人住宅的装点在情调上更使人有亲切之感，室内所陈列的艺术品如乐器之类，也更为精美。

在这种风气之下，经济发展的方向首先是更普泛地供应生活情趣上的需求。所以此时法国，Flanders 以至荷兰的工业都以求美观为其特色，其重点则在于制造为贵族阶级的典雅人生所需要的各种艺术品。17 世纪初叶欧洲工业的主要目标乃在赋予建筑、傢具、乐器、服饰、舟车以及各种装饰以新的艺术形式。当时的工业家善用美学的发明而使这些事物更舒适合用，更能适应新的艺术生活的需要；他们一方面增加这类商品的制造而另一方面复能维持并不断改善商品的艺术品质。这一注重经济上质的进步的趋势一直持续至 18 世纪。

在奢侈性与艺术性的工业方面法国（还有荷兰）成为欧洲的领导国家。这种工业发展的趋势乃是法国推行其既定的经济政策的结果。法王尝一再鼓励艺术性工业而遏止重工业如煤矿之发展。就五金业言，法国在 1540 至 1640 年期间只有对一类金属商品的需求较英

国为大，那便是精美的艺术性的器具，如栏杆、窗格子之类。这类器具乃相应于新的生活方式的需要而起；而这一新生活方式则正是艺术与伦理精神相结合的一种结果。金属装饰品的制造需要耐心与技巧，需要对美学价值有高度的敏感，同时还需要勤奋而变化多端的劳动。这对于新的生活方式也颇具推进的作用。但这种精巧的艺术性工业所消费的原料则甚为有限，故自现代唯量主义的经济观点看来，似乎不足轻重。但我们通察17世纪早叶的工业史，却不能不承认艺术性工业是占据着主要的部分。而英国与瑞典之工业，专门生产大量廉价货品者，在当时反是一种例外。英国的消费者亦同样有精巧器具的需要，但这种需要的供应主要是靠从大陆输入。因此我们可以断言在17世纪中叶，欧洲工业经济实分成两个不同的系统；由于现代经济史家只着眼于量的价值，遂误以英国一系的量的工业为时代之前驱，而视法国一系的质的工业为进步的障碍，并进而谓其时法国比英国在工业上远为落后。当然，如果我们以机器发明与大量生产为衡量经济进步的惟一标准，则英国自视法国为胜。盖法国重品质与美观的艺术性工业，其进程自不如机器的大量生产之速。艺术品之制造没有什么捷径可循。

机器的发明，大量资本的积累，以及工业、商业、运输、交通与财政等较大企业的组织与经营对于近代经济的贡献是显而易见的。现代经济史家所关心的主要便是这些问题。他们因此得出结论，说17世纪是工业尤其工业技术进步迟缓的时代。这在我们看来却不十分正确。我们若能放眼于欧洲史的全景，即可发现其时欧洲史进程的精彩处并不在机械的发明，而在信仰、艺术及艺术工艺诸领域之中。

17世纪中叶欧洲经济的主流不是北欧或英国所发展的量的经济，而是大陆国家所擅长的质的经济。在此后百年间，人们对于量

的成长及技术改善的兴趣日益增涨，科学革命在欧洲学术生活上也越来越重要。但是尽管如此，精致物品之制造仍在工业上占中心的地位。整个17世纪以至18世纪初年，科学主义是被用之于求艺术的完美而不是发展工业技术的。

更有趣的是，那时在法国人与意大利人的眼中，英国人与苏格兰人是粗野无教养的蛮人。Benvenuto Cellini 曾把他们拟于野兽。当时欧洲文化分布的状况实可于此见之。英国人亦已意识到这一点。17世纪及18世纪初年英人极艳羡自大陆输入的精美货品。英国复辟以后遂致力于改善本国生产品的品质，对建造蒸汽机、推广煤的使用以及发展运输等问题反较少用心。此即所以英国于十六七世纪之交既已发展量的经济之后，中间又停滞了百余年至18世纪末叶始掀起近代的工业革命。经过此一质的改善的阶段，英国在某些物品方面确能后来居上，超过大陆。这一工业生产艺术化的运动又复与英国的艺术发展相携并进，如绘画的艺术及园林的艺术等皆是。艺术与工业之间的密切联系更可想见了。

讨论至此，现代经济史家以质的经济有碍于工业发展之说已显然可见为一种片面的见解。欧洲人之加强其精美的工艺技巧，使之为国王、贵族及高等布尔乔亚服务，以从事于美的欧洲的建设，实为工业主义得以胜利的根本原因。由此可见，质的经济乃是工业文明之文化基础中不可或缺的一部分。

就“近代文明”一词中的“文明”来说，它实为工业主义的传布提供了基本的架构，在这一意义上，“文明”在16世纪中叶还没有全面出现。如果它在16世纪中已有某种程度的存在，那么至少部分地是因为欧洲人已开始把发展重质的新经济放在最优先的地位。这一新经济的正式诞生是在十六七世纪之交。它至少在两种方式上有助

于欧洲人之文明化并为工业主义开了路。

第一、当时许多欧洲人之以制造美观物品为经济活动的中心原则使得近代机器与大量生产的最后胜利成为可能。盖这一胜利乃基于人在精神方面的进步要求，即如何提高人格的尊严与完整。这种进步的具体表现则是对人生价值的珍视，对那些可以帮助人精神修养的物品的爱好，以及对如何减除暴力冲动的问题的注重。尤当辨明的是，此一精神的进步并非近代技术进步的结果，盖后者至19及20世纪始彰显。相反地，倒是精神进步创造了激励技术进步的条件。就人对自由与人格完整的追求在艺术性物品的制造方面的表现来说，它亦构成对商品大量生产的新刺激。同时又因为精美物品的制造曾多方面地助长了“有限战争”之概念与习惯的发展，人的能力遂大获解放而得用之于和平的大量生产方面。

第二、精美物品之经久舒适激起一般平民的物质欲望，使他们也希望能分润这种生活的享受。因此，质的经济无形中便刺激了量的经济的发展。因为惟有大量模仿贵族与布尔乔亚所使用的物品，才可以供应一般人的广大需求。据17世纪中叶人的记载，当时欧洲小康之家亦多效法上层阶级，致力于室内布置的美化，不过其装饰品不及贵族之精致耳！稍后由于机器及大规模企业组织的生产，艺术家及工艺家所制作的物品遂成为大量仿造的标本。

十七八世纪时，艺术性的工艺对当时人之发展高度道德性的典雅生活方式也有相当的影响。此种新的生活方式一经蔚成风气之后，便为欧洲各地所争效。这样看来，如果16世纪末欧洲人但知一味利用煤与铁以发展廉价商品的大量生产，则其结果必不能如精美物品的制造那样刺激人们对增加生产的兴趣与意识。更有进者，当时人的生活态度多粗鄙不堪，若使粗俗的商品与粗俗的生活态度相激相荡，

而又无艺术性的事物可以变化其气质，则颓波所趋将不知伊于胡底；近代文明之进程必大受阻遏，是可以断言的！

关于质的经济促成人与人之间、国与国之间的关系的坚固化和人道化一层，我们须记住一项重要的事实：即在宗教战争期间，由于宗教精神入世的结果，人们已开始相信宗教目标的达成可以更有效地采取说服的方式而不必诉诸武力。这一说服的尝试始于 16 世纪末叶，而以 Francois de Sales 在今瑞士境内之 Chablais 所作的努力最具代表性。

另一件事足以显示艺术对社会关系的改善之贡献者，则是 17 世纪上叶欧洲社会上有“沙龙”（Salon）的兴起。这一制度乃是仁、爱、美、雅与秩序种种理想的具体化。在“沙龙”中，人们对于自制、自爱、理性讨论等所作的新努力表现得最为明显。它的创设使人与人之间有了最有效的思想交流的场所；而儒雅的态度亦开始在日常生活中生根了。温文有礼乃渐成为一切自重的人的责任，这一风气是中古武士社会所未曾有的。

第一个著名沙龙是 1615 年 Madame de Rambouillet 在巴黎建立的。她出生在她父亲出任法国驻罗马使节的期间，自幼即深为文艺复兴的气氛所感染。她是把意大利文艺复兴的光彩带回法国的一个重要人物。她的沙龙此后遂成为模范，闻风而起者有若雨后春笋。妇女们希望通过沙龙把许多高贵的理想实现于实际生活之中。

现代人厌恶礼貌社会中的虚伪面，因而连沙龙制度中一个极有价值的因素也一并忽略了：创设此制的人们，其用心是在建立一种极崇高的德性标准。据说 Madame de Rambouillet 曾说过，即使是黑人，只要他是善良的，她都愿作一切对他有利的事；甚至她根本不认识他，也不要紧。这一种高贵的大同观念就曾在当时的沙龙中广泛

地散播着。在沙龙中，人的生活必须守礼，而不得纵情任性，放诞不拘；前一种生活是精神的，后者则是物质的。很多人都以为后者为真实的生活，但在我们看来，毋宁前者倒更合乎人性，因之也更为重要。今日欧美人的整个生活仍保存了“沙龙”制度所遗留下来的色彩。不幸的是人们已忘了它的源流所自。17 世纪的文化史告诉我们，当时欧洲人在积极方面推广种种崇高的精神价值，以求取人与人之间及国与国之间的相互了解，在消极方面则努力克制人性中兽性与暴戾的一面，这才使得近代文明的产生成为可能。

17 世纪人在精神上求超越的努力对于近代物质文化有着深远的影响。人们在沙龙中的仪态礼节对于战场上的态度也有所改变。盖人们既习于自制其暴力的冲动，在战场上对待敌人就可以减少不必要的野蛮与残暴。17 世纪以后近代战争之逐渐人道化即伏根于此。

十六七世纪之际所发展的质的经济与量的经济对个人行为与国际关系都有良好的影响。对量的价值之强调及随之而来的度量衡精确化与统一化，使不同的人民之间可以在经济关系上互相信赖。在自然科学范畴内的求真精神则逐渐造成人们对人生问题抱探索与持疑的态度，并因而对其他个人、社会以及民族都能加以容忍。这种清明的理性更使人的情感不致有过度的泛滥，以至失去自制的力量。

但是文化的精微处并不止此。人若仅止于在经济行为上的诚实不欺而没有任何更高的境界则仍是人性的堕落。人的情感固须有适度的控制，但近代科学的胜利使很多人否定了情感的一切价值，这又剥夺了人类持以深入精神世界的工具，而使人不复能超越物质世界的限制。批评与怀疑的精神在人生问题上之无限发展最后亦必流入虚无之一途，这决非人生之正道。这说明了何以现代学者与专家们日益退居于他们狭隘的研究园地之内而不断与其同行为无聊的小问题争

辩不已也。

最高级的人的属性如仁爱、荣誉、正义等之证实与培养实有赖于人自己的努力，在这里科学家与统计学家均无所施其技。文明的文化基础既不能求之于近代科学的兴起也不能求之于近代经济的兴起。它们的主要根源乃来自人们在现实世界中实践基督教生活的努力，来自人们在一个重人生乐趣的社会中谋取美与德的合一。我们可以说，求取生活艺术的完美乃是十七八世纪时欧洲的最大成就。

现代用数量来衡量的丰裕经济（economy of abundance），并不如一般学者所假定的，是近代精神与道德进步之主因。相反的，始于宗教战争时代的精神与道德进步倒是现代丰裕的主要来源之一。科学方法在宗教、艺术与道德的领域内是施展不开的；这些问题的解决有赖于人类的自由意志。十六七世纪之交，也就是在科学革命的时代，人们所努力以赴者乃在使整个人（the whole man）趋向完美，而不是只求改进人对于物理与生物世界的知识。如果那时的人也和今天一样，只注重自然科学与经济发展，我们敢断言，近代丰裕经济之建立必然会更为困难。从这些地方细加体察，就可以知道近代工业经济的精神背景是如何地重要了。

18、19世纪的社会有精神的、美学与道德的以及经济与科学的基础；而这些基础却导源于一个和我们今天情形相似的充满着战争与忧虑的时代之中。在我们今天所面临的许多危机之中，工业文明的精神基础之被忽视乃是很重要的一项。忽视了这一点我们文化便无前途可言了。历史研究又昭示我们：从思想与精神自由中所孕育出的许多伟大业绩，其开花结果常常是在若干世代之后。因之真理的追求者在今天的努力也许不会立即发生功效。然而工业文明的前途却有赖于我们长程的奋斗，正如我们今天的存在是我们的祖先在三百

年前在精神上一番振奋的结果一样。

在未来若干世代中，工业文明的前途似乎并不操纵在科学家、工程师与经济学家之手，它毋宁倒仰赖于我们如何在此机械化与庸俗化的世界中重新探求人格的完美。此种探求首先需要建立一种以人生情趣为中心的新经济，而不必顾及大量生产、自动化与原子能种种的价值。这种新经济应该导引目前尚统治着世界的量的经济——工业主义，向更高的境界发展。

附　言

我在本文写作的过程中，心中常怀着一深切的感想，即作者在此书中所讨论的问题与中国近代思想史上所曾一再争辩的中西文化问题实有密切的关联。若根据本文的中心思想以衡论中西文化之异同与中国文化的价值及其对世界新文化所可能有的贡献，则势必会演成一篇冗长的独立论文，此非我的时间所能容许。我在此所能附言者只是我感切最深的几点体会而已。

本书作者论近代西方文化注重其人伦日用的一面，此正是中国文化特显精彩之所在。作者在本书中曾一度提到中国，其言颇足发人深省。他指出中国宋代所流行的那种举止中节的人生态度对于近代人道的精神基础有其影响。作者对中国文化并无研究，故其言甚为简略而模糊。但无论其如何简略与模糊，作者的意思在说明宋明理学所倡导的人文思想与人生态度对人类精神生活有提升作用，则亦至为明显。自清代考据学兴，宋明儒者的思想即开始受到严厉的攻击，降及“五四”更有所谓“礼教吃人”之说。诚然，宋明理学之末

流确有弊端，从历史观点看，自有其招致批评的原因。但若因此而一笔抹杀理学在中国文化史上的价值，如若干清儒及近人之所为，则亦殊非持平之论。近人之倾慕西化者仅注重在近代西方文化之量的一面，如所谓民主与科学者皆是。民主若离开它的文化背景而只当作一种政治形式言，则无疑只是一种量的政治。同样地，国人所向慕于科学者也不全在西方人“为真理而真理”的精神，而在科学的实用，即技术的发展。这就是数十年来中国略染西风的知识分子都喜欢高谈“科学方法”之根本原因的所在。他们对于本书作者所发掘的西方近代文化中之宗教、艺术、道德等精神基础则甚少措意。现在西方人由于了解了他自己文化的精神基础，反而能转过来欣赏中国文化精神中的优点——而这些优点却已为中国人所鄙弃不顾——这岂不足以使我们惭愧，更值得我们深切反省吗？尤其值得注意的是说这话的人既非宗教家也非玄学家，而是一位彻底受过所谓“科学方法”训练的经济史家。那么，他的觉悟是不是能够帮助我们从一味浮慕西方文化的表象与空谈“科学方法”的浅薄风气中超拔出来呢？文化的进步绝不止于量的增加，而必得触及质的提高之一层。我们如不能在肯定量的价值之后进而认识质的价值，则不仅无法了解中国文化，抑且不足以真正欣赏西方文化，更不必说什么中西文化的融合了。

其次，近百年来中西文化异同的问题最为知识分子所喜论。其中比较持之有故的说法之一便是中国文化较重道德而西方文化则较重知识。这一观念最早可以溯至冯桂芬（1809—1874）的《校邠庐抗议》。但是我们必须知道，文化的内容是无所不包的；中国之尚德与西方之重智，只不过两大文化中异同之一端而已。我们如能善用此一区别至恰如其分的地步，则诚可以在某种程度上帮助我们对中西文化中的某些分际的理解。但是我们如过分求系统、过分强调此一区

别，其结果恐怕适足以成为疏通文化源流的阻碍。从本文的讨论中我们知道，西方近代文明中也同样具有深厚的道德根源。宗教革命后有些新教教派如早期加尔文派，如英国的清教徒，因为过分强调道德因素以致戕害了文化的正常发展，尤值得我们深思。

最后应当一提的是中国对未来世界新文化可不可以有贡献？这问题太大了，我自然不能在这里作正面的检讨。但我们仍不妨武断地对此问题作肯定的答案。答案的根据便是17世纪欧洲的文化史。从本文的讨论中我们获知：17世纪的欧洲文化发展比较上有着内在的协调与均衡。换言之，艺术、科学与道德诸方面颇能互相配合、相携并进。十五六世纪以来艺术的偏向发展及其与道德的分离，至宗教革命而改观。据作者的意见，美与德的结合，辅之以科学知识的日新月异，造成了十八九世纪以来辉煌的工业文明。目前我们所见的西方文化中科学与技术之过度发展以致与宗教、道德、艺术等脱节乃是19世纪以后的事。十七八世纪的欧洲文化面貌则并非如此。这也是19、20世纪的中国人所以特别感到中西文化在性格上大相径庭之一根本原因。在这以前，中西文化虽仍有其不可掩盖之差异，但差异的程度绝不如此之甚。这一点可以从十七八世纪欧洲人对中国文化的向往与欣赏得到证实。我们大概都知道，中国的政治、道德与艺术在十七八世纪的欧洲（包括英国）发生过重大的影响。通过那时耶稣会传教士的介绍，很多欧洲人对中国文化都发生狂热。我们只要一读德人 Adolf Reichwein 所写的 *China and Europe* 一书即可知道其时一部分欧人的华化狂殊不在今日中国人之西化狂之下（较近的著作可看1946年出版的 Louis S. Maverick, *China: a Model for Europe*）。中国的思想，特别是儒家思想（包括宋儒如朱熹的）极为欧洲哲学家所爱慕。在前的莱布尼兹（Leibniz，1647—1716），稍后

的伏尔泰（Voltaire，1694—1778）均曾对中国的道德特致赞扬。这一段史实，“五四”以来曾不断有人叙述并评论过，不待详说。值得我们深思的是，何以恰恰在这一期间欧洲人能欣赏中国的政治与伦理？这一问题，就我所知，中外学者均未尝有满意的解答。我读了Nef教授这本书才恍然若有所悟：原来十七八世纪欧人对中国文化之所以能有同情的了解，主要是由于当时欧洲的文化与中国颇有相似之处。欧洲人在此期间之特别强调德与美之融合尤为他们爱好的中国儒家思想的契机。问题分析至此就和我们在前面所说的中国传统文化对未来世界新文化所可能有的贡献这一点衔接了起来。本书作者在其结论中尝深以当前西方工业文明过分看重量的价值为忧。他并推断，工业文明如要有更大前途，则必须转求质的提高；未来的文化不当操于自然科学家与经济学家之手，而有待于宗教家、道德家以及艺术家之努力。换言之，他向往着西方文化能重回十七八世纪的协调与均衡之正轨。如果他对眼前西方文化弊病的诊断为不误，更假定具有自由意志的人之奋斗最后能够改变历史的自然进程，那么十七八世纪时中国文化影响西方文化的历史也极有重演之可能。中国文化在目前世界上之所以不能发挥它的潜力，并不是由于它已死亡，而是由于机缘未至。即使是西方传统的宗教、道德与艺术的力量在工业主义（量的经济）气焰高涨的今天也是一筹莫展，更何论乎中国文化！然而除非文化不再有前途，人类不再有新生，否则数千年来人类所创造与遗传下来的精神的价值终必有重新被发现与被尊重之一日，而中国文化传统中可以在这一面贡献于未来的世界新文化者，正自不少。这是每一个中国人所必须具有的信念！

文艺复兴与人文思潮

引　言

近数十年来国人每好谈“文艺复兴”，而尤好以“五四”以来之文化运动比附于西方之“文艺复兴”[1]。因此，“文艺复兴”一观念遂深入中国知识分子的思想之中。当白话文运动初兴之际，倡导者常喜引西方文艺复兴前后各国土语（vernacular）文学逐渐代拉丁文而起之事实为同调。我们没有对近人的“文艺复兴”的观念作深一层分析，无法肯定在起源上，他们称“五四”运动为“中国的文艺复兴”是否主要地根据语言而立论的。但无论如何，他们将文言与白话的关系了解为拉丁与各国土语文学的关系则是一显然的错误。盖欧洲各国土语文学之逐渐代替拉丁，根本上乃是中古欧洲的基督世界分裂之结果，故其事要到16世纪宗教革命与随之而来的宗教战争以后始显。在此之前，土语文学虽已在各国有一定程度的存在与发

---

〔1〕例如胡适之先生关于“五四”运动的一部英文著作即称之为 *The Chinese Renaissance*。

展，但其地位远不足与拉丁文学相较。试以意大利为例。但丁（Dante）与彼特拉克（Petrarch）等虽早在13与14世纪即有土语文学之创作，但至15世纪时所谓Volgare（俗语文学）仍在尝试阶段，一般人文主义者犹多鄙薄之[1]。另一方面，就土语文学之发展与拉丁文学之关系言，前者实深受后者之影响，文艺复兴在根本意义上是一种寓开来于继往之中的复古运动。当时人文主义者在语言方面特别强调希腊文与拉丁文的研究，稍后又加上希伯莱文。而拉丁文与人文主义者之职业关系尤深。当时教廷与各国宫廷中执掌文书之人必须精通拉丁，人文主义者之所以得任斯职主要即因他们能草典雅之拉丁书翰及文告。故拉丁文之在各国朝廷亦正犹骈文之于宋代，非精此道者遂不得膺馆阁之选。文艺复兴时代之拉丁文学，由于深受彼特拉克之影响，西塞罗派之文体（Ciceronianism）盛极一时，亦由于后人模拟西塞罗太过，致文体渐趋公式化，故15世纪末叶之波立善（Politian，1454—1494）与十五六世纪之伊拉斯玛斯（Erasmus，1466—1536）等乃起而反对之，别倡清新文体，以使个人风格得到充分的表现[2]。尤有进者，自彼特拉克以来之新拉丁文学对土语文学具绝大的影响，二者之关系不仅不是敌对的，而且是相辅相成的，使人根本不能截然加以划分[3]。所以当时人的口号是，非精通拉丁即不足与语发展土语文学[4]。而且各国土语文学之兴起

---

〔1〕关于其时人文主义者对土语文学之争论，可看Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton, 1955, Vol. Ⅰ, pp. 297 - 312; Vol. Ⅱ, pp. 422 - 429。

〔2〕关于ciceronianism问题可参看J. A. Symonds, *Renaissance in Italy*, Modern Library ed., 1935, Vol. Ⅰ, pp. 519, 575。关于anti-ciceronianism看*The New Cambridge Modern History*, Vol. Ⅰ. (The Renaissance, 1493—1520) 1957, pp. 98, 114。

〔3〕*The New Cambridge Modern History*, Vol. Ⅰ, p. 171.

〔4〕Baron, op. cit., p. 312.

亦不能真正代替拉丁文，因为国际间仍需要一种共同的语言以为沟通学术文化之工具。15 世纪以来欧洲各国之个别发展虽说已在突飞猛晋中，但在文化意识上欧洲人仍自觉同属于一文化整体，并具有共同的理想。因此，在文艺复兴时代及其后数世纪中，拉丁文即一直被用为一种国际性的文字[1]。明白了这一历史背景，我们就可以懂得何以自文艺复兴至 19 世纪上半叶这四五百年间，用各国土语写成的无数文学性、学术性以及宗教性的重要著作会不断地被译成拉丁文[2]。

这样看来，近代欧洲各国土语文学之兴起绝不容被了解为代替拉丁文；土语文学固然是活的文学，但拉丁则绝不是死的文学。近人引用拉丁文与土语文学之例证来推广白话文运动的确收到了宣传的效果。但就事论事，却是出于对近代西方文学发展的曲解或误解。近人之所以将拉丁与土语文学的关系作如此之曲解或误解，以为鼓吹文学革命的手段，则实因他们有一套特殊的历史观亘于胸中。这套历史观质言之便是以文艺复兴为近代欧洲史的开始：在此以前欧洲是处于黑暗的、静止的中古状态；文艺复兴以后，西方文化进入了光明的、进步的与动态的阶段。在这一看法之中，多少就涵蕴着康有为所谓“全变、速变”的历史观念。尽管当时仍有所谓“渐变”与“突变”的争论，而大体言之，那是“突变论”得势的时代。而且，无论是“渐变论者”或“突变论者”，都同样具有极强烈的中

---

[1] 参看 Paul van Tieghem, *La litierature latine de la Renaissance*, paris, 1944, p. 7; Peter Herde, "Humanism in Italy," in Philip P. Wiener, Ed., *Dictionary of the History of Ideas*, (New York, 1973), Vol, Ⅱ, pp. 517－518。

[2] 关于此问题的讨论，请看 W. Leonard Grant, "European Vernacular Works in Latin Translation", *Studies in the Renaissance*, Vol. Ⅰ, 1954。

古与近代对照的历史意识。若就四五十年前西方人对西洋史研究的情形言，这样的历史观也不能说有什么错误，因为多数西方史学家那时也正是抱着这种看法。但中国知识分子之接受这样的历史分期观却不是出于他们对西洋史研究的兴趣，而是他们把中国史比附西洋史的结果。这种比附的是非得失非本文所欲深论。本文上半篇所讨论的问题乃是近数十年来，西方学者对“文艺复兴”这一概念研究的变迁。而从此种变迁中，我们即可了解中古与近代之分并无一截然界线。历史是连续性的：中古并不是黑夜，文艺复兴亦未必即是黎明。如果我们真能体会到这一点，那么过去一种极流行的说法，认为中国与西方相较，其差别在于我们缺乏一近代史阶段，就应该受到严格的批判了。

上篇　近代文艺复兴观之变迁

近代的“文艺复兴”观之正式建立必须从瑞士历史家布加特（Jacob Burckhardt）在1860年发表的那部“意大利文艺复兴之文化”（*The Civilization of the Renaissance in Italy*）说起。布氏为19世纪少数最伟大的文化史家之一，他在这部书中所表现的综合能力，纵非绝后，亦已空前。他对文艺复兴所做的全面解释虽系凝结前人之许多零零碎碎的观念而成，但就其书本身而论则它实为一崭新的创造，亦史学艺术中不可多见之杰构[1]。我们现在所熟知的有关文艺复兴之特征如“人之醒觉”、“个人主义”、“古典之复活”以及

〔1〕 看 Wallace K. Ferguson, *Renaissance in Historical Thought*, Houghton Mifflin Co., 1948, p. 179。

“解除权威之束缚”等其实都是从布氏书中辗转流传下来的。诚如Karl Brandi所云：“我们的文艺复兴观乃是布加特的创造。”近四五十年来修正布氏之学说者不知凡几，然而布氏之系统迄未被全面打破，换言之，尚没有任何人可以建立一个新的综合性解释来取代布氏之说。这种情形之造成，一方面固可说是因为布氏之史才卓越，为后人所不易企及，但另一方面则亦由半世纪来西方学术之偏重分析而不尚综合之风气所促成。惟本文之目的亦并不在全面讨论布氏系统之得失，而在就近人对布氏系统之批评来重新了解文艺复兴之涵义，以期进而对所谓“中古”与“近代”之分际有一比较合理而平实之认识。

布氏建立的正统的文艺复兴观，其最大的毛病是太固定不移，以致与中古时代成为毫不相涉之两橛。依这一观念，一切“近代精神”皆突然兴起于文艺复兴时代，而在文艺复兴对照之下，中古则成了野蛮与黑暗的总集结[1]。近数十年来研究中古史及文艺复兴史之学者已分别指出这种错误，并不断地对正统的文艺复兴观有所修正。

大体言之，近人对正统的文艺复兴观之修正，皆着眼于中古与文艺复兴之关系。其中最极端之说法甚至根本否定“文艺复兴”这一概念可以成立。例如著名的中古史家桑戴克（Lynn Thorndike）每逢提及文艺复兴必称之为“The so-called Renaissance”[2]。据桑氏之意见，“文艺复兴”一词在任何严格意义上均不能成立。布氏之书除论古典学之复活一节甚为公允且取材丰富外，其余诸端问题甚多。

---

〔1〕 参看 Federico Chabod, *Machiavelli and the Renaissance*, Cambridge, 1958, pp. 151－152。

〔2〕 Ferguson, op. cit., p. 384.

举凡布氏所指为文艺复兴之特征者，无论为政治、社会、道德或宗教方面均为中古所已有。故桑氏之结论认为“文艺复兴”之概念当废除，因它有害于我们对中古文化之了解与研究。法国大革命时之哲学家与革命派之抹杀中古政治与经济制度的价值，并不遗余力地破坏一切传统，便是由于这种错误的历史观造成的[1]。

另一位极端派 E.Gilson 从文化内容上否定“文艺复兴”之价值。依他看，文艺复兴未创造任何新的价值，它所有的一切有价值的文化内容均为中古之遗。更进一步看，则它不但无增添，且颇有减少。他说：

> 文艺复兴与中古之分别不在其有所增，而在其有所减。就我们所了解的文艺复兴言之，它并不是中古时代加上人，而是中古时代减去上帝。可悲的是，由于上帝的失去，文艺复兴亦同时失去了人自身。[2]

显然地，像这样的极端论断已多少流于主观偏见。其所以至此者则由于推尊中古太过。依着这条路子发展，文艺复兴遂被解释为中古之没落，而非近代之开始[3]。

在目前西方史学界，文艺复兴究当归于中古之末叶抑或近代之开

---

[1] Lynn Thorndike, "Renaissance or Prenaissance?" 载 *Journal of the History of Ideas*, Vol. Ⅳ, No. 1 (Jan., 1943).

[2] Etienne Gilson, "Humanisme médiéval et Renaissance" 一文载于他所著 *Les idées et les lettres*, Paris, 1932, p. 192。

[3] 例如著名的荷兰史学家 J. Huizinga 所著关于十四五世纪之法国与尼德兰之社会史即名之曰：《中古时代之衰落》(*The Waning of the Middle Ages*)。著者在英译本自序中认为中古史其实也就是文艺复兴之前奏。(Anchor Book ed., Preface.)

端尚是一未决的问题。不过大多数人的意见则仍以为归之近代为得。我们在此亦并无意参加西方人的门户之争。为了使问题较为清晰起见，我们亦不能专看西方史学家关于这一问题的争辩的结论。在某种程度上我们实应进而略察他们讨论的内容。不过在通常观念中文艺复兴之特征甚多，近人讨论所及亦复不少。此处自不能一一涉及。故此下所论者不过若干较重要之例证而已。

中国学人近数十年来每论及文艺复兴，常喜拈“由复古而得解放”一义为它的重要特征之一[1]。此一观念即是从布加特书中辗转传下来的。布氏认为文艺复兴意大利之古典再生系以公民生活之发展为前提，但此种城市中产者的文化，当其从中古之种种束缚中解放出来后，并不能立即找到它自己的出路，故必须有一向导。而古典文化之形式与实质均恰恰符合这种要求，遂成为当时意大利人狂热爱好的对象，卒至蔚为其时意大利文化之主要部分[2]。是则依布氏原意，文艺复兴乃是市民阶级从中古文化中解放后而产生的复古运动，与我们所了解的“由复古而得解放”已大有距离。中国近代学者谈西方文化源流往往不加深察，以致因果倒置，此亦是一例也。不过此层尚无大伤，因为布氏原书中对“复古”（The revival of antiguity）与“个体之发展”（The development of the individual）二观念同等重视，并分别列为专章。值得注意的是，文艺复兴时人们是否真正获得了“解放”，而可以在思想上无所依傍，畅所欲言？此层殊有商榷之余地。据Huizinga之研究，文艺复兴时人之盲目尊崇古代为永恒的权威与典范，已足说明文艺复兴为一尚权

---

[1] 例如蒋方震为梁启超之《清代学术概论》作序即作是语。

[2] J. Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, tr. by S. G. C. Middlemore, Phaidon Press edition, 1951, pp. 106 – 107.

威之文化。因此，若以尊权威与尚个性为分别中古与近代之标准，则文艺复兴不能列为近代，其事至显。文艺复兴之整个精神正是极端规范性的（normative）：它所追求的是真、善、美等之永恒有效的准则[1]。抑又有进者，文艺复兴一方面尊古代为权威，另一方面复未离弃中古之权威。布氏书中论“道德与宗教”的部分大体以文艺复兴之意大利为异教流行或不信教的时代。这一解释亦助长一般人以文艺复兴为“思想解放”的不正确观念。实则文艺复兴并未遗弃基督教正统，此点当时人文主义者已有明白的答复。例如关于彼特拉克之作品中是否有异教的成分问题，15 世纪的人文主义者 Salutati 即曾加以辩护，并谓彼氏最能吸取古典文化以为基督教服务，而人文主义亦决非反基督教的思想[2]。又如 Salutati 本人亦尝因提倡读古代非基督教作家之书而为人所责难，他曾有许多信翰解释古典研究不但无伤于基督教之信仰，并且可有助于人们对真信仰之了解[3]。瓦拉（Lorenzo Valla，1405—1458）最称当时人文主义者之新考证学大师。他之辨 Donation of Constantine 为伪作从根本上动摇了教会的世俗权力。他又运用其训诂与考据之方法于《圣经》及早期教会诸圣著作之研究方面，而时有创获。例如他怀疑《俗本新约》（New Testament Vulgate）非 Jerome 所订，因而从训诂观点撰成《新约注》（Notes on the New Testament，1444 年写成），其作意盖与清儒所谓《训诂明而后义理明》相似。当时以及后世，守旧派固颇有责瓦拉

---

[1] Johan Huizinga, *Men & Ideas*, tr. by James S. Holmes and Hans van Marle, Meridian Books ed., 1959, p. 271.

[2] 见 J. H. Whitfield, *Petrarch and the Renascence*, Oxford, 1943, p. 96。

[3] 见 Ephraim Emerton, *Humanism and Tyranny: Studies in the Italian Trecento*, Cambridge, 1925, Ⅶ“Salutati: Letters in Defense of Liberal Studies”。

为离经叛道者，而一般人更喜持近代思想解放之说为彼开脱，然近年来之进一步研究已证明瓦拉实具有虔诚的基督教信仰。他之所以攻击教会之世俗权力、经院哲学以及《俗本圣经》等，乃是出于简化与净化基督教之动机。他既不是异教思想家，亦非科学的怀疑论者[1]。欧洲在十五六世纪时盛行一种“基督教人文主义”(Christian Humanism)，意即使人文主义学术为基督教服务，而以伊拉斯玛斯为此派最显著的代表人物。瓦拉实即此派之最重要的先驱人物之一，伊氏受其影响至深[2]。

由上所论可知，所谓文艺复兴乃由复古而获思想解放之说实远非当时历史之真相。此一观念即使不全是无稽之谈，亦必须严加限制而后始有意义可言。就西方近代思想发展之历程言，比较真能彻底地摆脱权威的束缚，而以个人之理性评判一切之态度，要到 18 世纪理性主义盛行后始出现。理性主义者极憎恶中古时代，因此对文艺复兴特加赞美，视之为近代进步之开始[3]。布加特对文艺复兴之综合性的解释，多少亦接受了理性主义历史观的暗示。如此辗转相传，愈传愈失真相，“五四”前后之中国人遂至以“思想解放”为文艺复兴的最重要内涵。而“五四”前后中国人所以特别垂青文艺复兴之“思想解放”者，其用心实在于借此以证明他们鄙弃传统、独抒己意的思想态度为正确的而已。这种态度的是非得失非所欲论，但他们误解或曲解文艺复兴的历史则殊不容为之隐讳。

---

[1] 关于近人对瓦拉的信仰问题的讨论可看下列诸书：Cassirer, Kristeller, & Randall Jr. (ed.,) *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, 1948, pp. 147－154; H. J. Grimm, "Lorenzo Valla's Christianity", *Church History*, XⅧ (June 1949), pp. 75－88, and E. Harris Harbison, *The Christian Scholar in the Age of the Reformation*, New York, 1956, pp. 43－49。

[2] 见 J. Huizinga, *Erasmus and the Age of Reformation*, Harper Torchbooks ed., 1957, pp. 57－58。

[3] 参看 Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought*, ch. Ⅳ。

另一关于文艺复兴问题的争端是它与近代科学发展的关系。科学为近代文化的最主要特征之一，如果文艺复兴在科学方面没有革命性的成就，则它显然不能算做近代史的开始。布加特的文艺复兴观之遭受近人批评，此亦其一端。布氏“文化史”一方面强调文艺复兴为近代之肇端，另一方面却对科学的发展语焉不详。据近人之研究，文艺复兴在科学及科学思想上的贡献，承先实多于启后。古典研究之复兴对于宇宙学（Cosmology）、数学与物理学等则未见有何显著的增益[1]。因此，有人以为文艺复兴在科学方面正处在大战役前的整理与预备阶段，其意义乃在于商量旧学以涵养新知[2]。在科学方面，亦如其他方面一样，近人之研究着重在发掘文艺复兴的中古根源。例如桑戴克的不朽巨著《巫术与实验科学史》（L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 6 Vols）一书即以强调中古科学传统之持续不断为主题，而颇低估十五六世纪的科学成就。又如著名的科学史家萨尔顿（George Sarton），则以为从科学的观点看，文艺复兴殊无任何“复兴”可言，而是处于十二三世纪的科学兴盛与十六七世纪的科学革命两大高潮之间。从科学方面着眼，他也看出文艺复兴为思想解放之说是错误的。他说：

> 人们常说人文主义者开启了思想自由，这是不对的。他们曾摧毁了一些具有阻碍性的中古偏见，他们曾打破了一些旧的束缚，但是同时也开启了新的偏见与束缚；他们疑难教条的权

---

[1] 参看 Dana B. Durand, "Tradtion & Innovation in the 15th Centery ltaly", *Journal of the History of Ideas*, Vol. Ⅳ, No. 1, (Jan., 1943)。

[2] Francis R. Johnson. "Preparation in the Progress of Science", Ibid..

威，但是却接受了古人的权威……[1]

以上所论，皆偏重于对布加特的文艺复兴观之批评，这些批评虽不免亦有过火或偏颇之处，例如桑戴克之以科学技术为衡量文化之惟一标准[2]，但一般而言之，在沟通中古与文艺复兴之历史连续性方面，殊为有功，甚能矫正我们以往对中古与近代分期之武断看法。然而20世纪之史家亦并非都反对布氏的系统，其中仍有人基本上对布氏之观点抱肯定的态度。值得注意的是，布氏系统的维护者并非一成不变地固执旧说，而是接受了近代的批评之后，对布氏系统作建设性的修正。在这种修正中，中古与近代的强烈对照消失了，文艺复兴的中古根源也显现了出来。在这种地方我们最能见到西方学术进步的原因所在。

在维护布氏系统的学者中，我们愿意提出柏伦（Hans Baron）为例证。柏伦的立场之值得我们重视，还不仅在他对布氏系统作了有力的辩护，更重要的是他竟能在今天这种重分析而轻综合的学术气氛中，坚持要从文化史之全面探求文艺复兴的意义。依柏氏的见解，近人从科学一端而怀疑布氏系统的有效性，是犯了以偏概全的错误，如果我们将15世纪的科学发展与文艺复兴的政治文化史配合而观之，则可以避免在纯科学范围内所获致之片面结论害及对整个文化史的评价之危险。就政治方面说，现代史学家固有强调近代制度之中古起源者[3]，然亦不乏以文艺复兴时代之政治外交的格局

---

[1] 见 Sarton, "Science in the Renaissance", in J. W. Thompson, G. Rowley, F. Schevill, & G. Sarton, *The Civilization of the Renaissance*, Chicago, 1929。

[2] 对桑氏之批评可看 Ferguson 前引书，385 页。

[3] 例如 C. H. McIlwain "Medieval Institutions in the Modern World" 一文（载 *Speculum*, 16, 1941）即着眼于此。

为近代制度之滥觞之论[1]。柏伦也批评布氏所谓“文艺复兴时代意大利人为最早的近代欧洲人”之说，认为他对文艺复兴之估价过高，以致贬抑了中古思想与政治各方面的延续性。但是换一个角度看，布氏本意也并不是说一切近代思想与制度均源于十四五世纪，而是以文艺复兴为“近代人”开始出现之时代。故他所注重的是文化的形态而不是它的起源。从这一观点看，文艺复兴既非可与中古截然分为二橛，而同时亦仍可以是近代文化之开始，于是文艺复兴在精神上遂填平了中古与近代之鸿沟。再就思想方面说，情形亦复不殊。柏氏反对一部分学人之以科学成就为评判文艺复兴文化之惟一标准，因为文艺复兴的学术兴趣本不在科学方面，当时人文主义者所注重的是对于人与历史的研究。既然如此，我们又如何解说布氏的论旨：人文主义的文化在精神上接近近代思想呢？比较合乎情理的说法应该是：早期人文主义者在推翻占星术（astrology）的迷信方面所发生的作用对16世纪后的科学发展具有清宫除道之功，因之间接地助长了近代科学与科学思想之兴起。从整个思想与学风看，而不从科学成就作片面观察，则中古科学之变为近代科学，在

[1] 最著名的如 E. W. Nelson "The Origins of Modern Balance-of-Power Diplomacy", *Medievalia et Humanistica*, I (1942), pp. 124 - 142，以近代之“均势”源于意大利之五强（即 Venice、Milan、Florence、Naples & Papacy。按此意德人兰克 Ranke 已先发之，而文艺复兴时代之史家归西亚底尼 Guicciardini 亦已意识到“均势”的存在，见彼所著《意大利史》，英译文见 J. B. Ross & M. M. Mc. Laughlin 所编 *The Portable Renaissance Reader*, New York, 1953, pp. 279 - 284），又据最近人研究在归氏以前已先提出“均势”之观念者为人文主义者 Bernardo Rucellai。（见 Felix Gilbert, "Bernardo Rucellai and the Origins of Modern Politics", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 12 [1949], 101 - 131）又关于文艺复兴时代之外交为近代外交之开端可看 Garrett Mattingly, *Renaissance Diplomacy*, Boston, 1955。此书对近代外交之起源作了一番极通彻的研究，旨在说明近代外交之艺术与国际关系之形态奠定于文艺复兴时代。

精神意态上须经过文艺复兴之过渡。这与前面论及政治体系之变迁问题所获致的结论大致是相同的。最后柏氏承认，今天我们对中古思想与制度之了解远较布氏为深刻；这使我们知道中古与近代并非真如黑夜白昼般截然不同，二者之间实有一脉相通之处。但另一方面，百年来对文艺复兴之研究亦并不能因此而被完全否定。如何结合我们对这两个时代的研究而达到新的综合，才是我们今后努力的方向[1]。

从柏伦的例子我们可以看出，布氏系统之维护者亦同样注重历史的连续性，对中古与近代之分野亦不取绝对的看法。然而在与批评者持论相同的基础上，他们仍然能对布氏之系统作有力的辩护。他们和布氏系统的反对者之根本不同处乃在于后者注重历史连续性中继往的一面，而前者所关注则是其中开来的一面；后者多从片面（如科学）看问题，而前者则从文化之全体来重估文艺复兴的价值。显然地，如果我们不为门户之见所囿，我们实可以说布氏的整齐系统与近人对它严厉攻击都有所蔽——自然也都有所见。比较近真的说法应该是：文艺复兴兼具中古与近代——亦即继往与开来——两重性格。它是一个过渡的时代，而它在西方文化史上的真正意义亦在于此[2]。

---

〔1〕 此段柏氏之论旨采自彼所著之文"Towards a More Positive Evaluation of the 15th Century Renaissance", *Journal of the History of Ideas*, Vol. IV, No. 1 (Jan. 1943)。专从思想史观点讨论文艺复兴观之变迁者可看 P. O. Kristeller, "Changing Views of the Intellectual History of the Renaissance Since Jacob Burckardt," in Tinsley Helton, ed., *The Renaissance*, The University of Wisconsin Press, 1961, pp. 27 – 52。

〔2〕 参看 Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought*, p. 391 及同氏所撰"The Reinterpretation of the Renaissance", in *Facets of the Renaissance*, Harper Torchbooks, 1959, pp. 1 – 18。

下篇　人文思潮及其影响

我们在上篇中对文艺复兴在西方文化史上之意义有所检讨。但上篇的重心在追溯近百年来西方人的文艺复兴观之演进，故对文艺复兴在文化史上的真实贡献未能畅所欲言。下篇则拟稍补上篇之阙略。惟文艺复兴之文化内容极为复杂，势非此短文所能论述其万一。故兹篇惟遵史家笔削之义，取当时最重要的史事，即人文思潮的发展及其影响，略加阐释，庶几可以使上篇之意旨益为明畅。

自文艺复兴以来，“人文主义者”（Humanist）一词即盛行于西方[1]，至19世纪初年复有“人文主义”（Humanism）一名之正式建立[2]。然而时至今日，人文主义的确切意义似仍为一般人所不甚了了。就作者所知，我国学人之提倡人文思想者，对文艺复兴之人文主义的认识有时亦仍不免沿布加特之误而推衍益远。

布加特在其“文化史”中对人文主义并未有很透彻的研究，他仅分别地介绍了14、15及16世纪的人文主义者的一般特性，他们的社会地位与他们在文化教育上的贡献。但基本上他是把人文主义者当作中古文化的代替者来处理的[3]。近代论意大利人文主义之学者大致可分两派：一派为研治古典学术史者，他们认为人文主义运动，只是产生于文艺复兴时代的一种古典学术的研究运动。这派说法自然

〔1〕参看 A. Campana, “The Origin of the Word“Humanist”, *Journal of the Warburg and Courtuad Institutes*, IX(1946), 60 – 73。

〔2〕“人文主义”(Humanismus)为德国教育家 F. J. Niethammer 于1808年所创。

〔3〕见 Burckhardt 前引书 pp. 120 – 121。

亦有其事实上的根据，因为人文主义者本身也同时是古典学者，并于古典研究之复兴极具推动的作用。他们一方面发现了新的材料（如希腊与拉丁文作品之原稿及久已绝传之古籍），一方面复加深了对中古拉丁学术之研究，并通过新兴之考证与训诂学对这类古典作品加以整理。而希腊古典之研究尤称文艺复兴之重大成就。这些事实都足以说明意大利人文主义者确为近代语言学与历史学之先导。但是仅仅从古典研究之兴起的角度来了解人文主义运动，则不免过于狭隘化了它的内涵。原因很简单：人文主义者的活动并不限于古典研究一面。他们同时也追求“辩才”（eloquence）的理想因而产生了大批诗文作品。就数量言，这类作品的成就远大过他们的古典研究。尤有进者，人文主义者在职业上乃修辞学家，远承中古之传统。（此点后文当再详论）他们之从事古典作品之研究即由于深信仿古乃培养“辩才”之无上法门。

另一派关于人文主义的解释出自哲学史家。他们视人文主义为文艺复兴之新哲学，乃代中古经院哲学而起者。如彼特拉克、瓦拉、伊拉斯玛斯诸人均曾对中古学术加以批判，而欲代之以古典学。复次，人文主义者关于教育、宗教、政治各种问题的著作亦确有不少是有意与中古立异的。但是这一解释较之前说尤为难通。兹仅举两点破之：一、文艺复兴时代经院哲学极为流行，绝无为人文主义所代替之事；二、人文主义者的著作绝大部分都不是哲学性的，故不得视人文主义为一种哲学。（此二点后文当续有发挥）大抵这种解释殆由于近代人厌恶经院哲学之故，遂致过分强调了它与人文主义的对立性。按之史实，殊多未合[1]。

许多流行的关于人文主义的错误看法都起于不明了人文主义之渊

---

〔1〕 以上两段关于人文主义之解释及对此种解释之批评系采自 P. O. Kristeller, “Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance”, *Byzantion*, XVII (1944—1945)。

源。因此我们有必要略加疏解。在上篇中我们曾指出近代正统的文艺复兴观的最大毛病乃在于过分夸大了中古与文艺复兴的对立。这一错误也具体地表现在一般人对人文主义的认识上，即以人文主义为反抗中古之精神[1]。对人文主义作如是观者大抵均未深究人文主义者在当时社会上处于何种地位，以致误认他们为一群特殊的先知先觉者，在社会上无固定的分位，而一惟古典之复兴是务。这一印象之造成，一大部分是源于布加特对人文主义所作的描写[2]。但是，正如 Kristeller 所说的，布氏之说仅适用于少数杰出之士如彼特拉克、薄伽丘（Boccaccio）及伊拉斯玛斯等，因此乃是一种例外[3]。事实上任何对人文主义的正确了解，离不开对人文主义者之社会地位及其历史渊源的追溯。从起源上看，人文主义者并非空无依傍的自由人，而是中古传衍下来的一种职业流品。中古时代有一种"书记"（dictatores）者，以修辞与文法为其本业；他们的职业则可大别为二种：一是王侯宫廷与城邦政府中之秘书，另一则为修辞与文法教师。此二项职业亦正为后来人文主义者所继承。虽然人文主义者之社会地位已视中古之 dictatores 为高，但若将前者在社会文化之处境与后者在行政与政治上之重要性作一比较，则二者仍颇有相似之处，其间一脉相承之迹显然可见。不过我们亦不能因此而得出结论说，中古的 dictatores 与文艺复兴的人文主义者在本质上毫无分别。人文主义

---

〔1〕 东方人亦多有沿用此一错误者，如日人三木清之"人间主义"（此文已由徐复观先生译成中文，题为"西洋人文主义的发展"，载《理想与文化》第九期，1950 年，58－70 页）文中即以文艺复兴之人文主义为从中古桎梏中求解放并含有反抗精神的运动。（中译本，59－60 页。又中译本现已收入香港友联出版社所编《人文思想论丛》中。）三木清之说近年来复辗转为中国学者之论人文主义者所袭用。

〔2〕 读者如有兴趣可看布氏《文化史》163－167 页。此处不拟详及。

〔3〕 见前引"Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance"文中。

者的最显著的成就在复兴了古典的研究，这是中古 dictatores 所缺乏的。而人文主义者之所以致力于古典研究，推其原始，则是为了要改进文体与模仿古人之“辩才”，此中绝无任何反抗中古之精神，同时这种古典学也绝不能代替中古之学术[1]。不可否认地，文体的模仿必然会进而导向与古典思想之接触。近人所谓人文主义主要是指这种与古典思想接触后所衍发的新思潮而言的。这种新思潮也许对近代思想与态度之建立有过接引的作用，但是此接引作用也并不是在否定中古或反抗中古的方式下表现出来的。就学术范围言，人文主义者之兴趣限于修辞、文法、政治、伦理诸方面[2]，至于哲学与科学则本非他们所尝措意，故仍为亚里士多德主义者与他们所鄙视的经院主义者的盘踞之所[3]。二者学术范围既不一致，则自不可能互相代替。Kristeller 在他的许多著作中，曾一再指摘近人把人文主义与经院主义之争看做中古与近代、新与旧之争的错误。依他看法，这二者在意大利之发源与流传的时间相同，互相影响有之，但人文主义的意义绝不在它对经院主义的反抗。故二者之互相攻击殆系不同行业间的斗争的结果，正如人文主义者彼此亦时有争执一样[4]。

---

[1] 关于本节所论可看 Kristeller,“Humanism and Scholasticism”. Kristeller, *The Classics and Renaissance Thought*, Harvard University Press, 1955, pp. 11 – 13, 及 Ernst Cassirer, et al, *The Renaissance Philosophy of Man*, p. 3。关于人文主义者与“辩才”的关系，参看 Hanna H. Gray, “Renaissance Humanism: The Pursuit of Eloquence,” *Journal of the History of Ideas*, 24(1963), pp. 497 – 514, and Jerrold E. Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism, The Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla*, Princeton University Press, 1968。

[2] 见 Kristeller“Humanism and Scholasticism”。

[3] 参看 Myron P. Gilmore, *The World of Humanism*, New York, 1952, p. 193。

[4] 除上引文外，又可看他的“The Philosophy of Man in Italian Renaissance”一文，收在他的 *Studies in Renaissance Thought and Letters*(Roma, 1956)论文集中。(此书手头无有，所有征引皆根据读书笔记，故不能注明页数，理合声明于此。)

人文主义不仅非中古思想的反命题，而且也与反抗北方蛮族无涉。[1]盖人文主义之起源早在13世纪，而意大利之陷入北方诸国的统治之下则始自1494年法王查理士八世之入侵。因之，至少在15世纪以前意大利无所谓“国家民族解放”的问题。16世纪之人文主义者则多少已有反抗北人之观念，如马基雅维利（Machiavelli）在1513年所写《王侯论》（*The Prince*）一书之最后一章中，即呼吁意大利人团结一致，驱逐蛮族出境。自19世纪德人兰克（Ranke）以来，不少史学家都因此歌颂马氏为一爱国者。然而近来的研究已逐渐使人怀疑当时之意大利人是否有一种近代国家民族的共同意识，而《王侯论》之最后一章复与全书气氛不调，极可能是一种表面文章，未必有何诚意存乎其间。总之，当时意大利诸城邦都把一己之私利远看在意大利共同祸福之上，外患之来正是内乱的必然结果。在这种情形下，若谓人文主义与意大利民族解放之间有何关联，则殊难使人首肯[2]。

布加特的文艺复兴观过度强调意大利与北方诸国的差异，亦为近来最受批评之一端。人们之误以人文主义与反抗北方蛮族有关，实循此一观念而来。究之实际，人文主义并非意大利的特殊产物，在起源上它与北方，尤其是法国的中古学风颇有关联。我们知道，中古的法国曾一再有古典研究的复兴运动，如9世纪的文艺复兴与12世纪的文艺复兴等。此类古典研究之复兴虽时断时续，但法人对古典之兴趣遂得因而持续不坠。意大利的古典研究之复兴一部分即导源于与法国之接触。传统的看法是以彼特拉克为意大利人文主义的始祖。近若干年来的研究已推至彼氏之前。尤其是Padua的“前期

[1] 如三木清文中即有此说（前引文62页），其误亦为近日中国学者所沿袭。

[2] 关于此问题之较简要的讨论，可看 F. Gilbert, “The Concept of Nationalism in Machiavelli's Prince”, *Studies in the Renaissance*, Vol. I, 1954, pp. 38－48。

人文主义者”(pre-humanists)如 Albertino Mussato、Lovato Lovati、Rolando of Piazzola 诸人在诗的艺术方面的成就，显然是受了法国对古典诗文研究的刺激[1]。14 世纪以后，法、意二地文化交流更为密切，这是因为 1305 年至 1378 年期间教廷迁驻于法国邻近的 Avignon。在此期间意大利人至法国者络绎于道，而 Avignon 教廷亦在传播古典文化至意大利这一方面起了重要的作用。此外保藏于法国各大图书馆之古典作品原稿亦曾予意大利早期人文主义者以精神上的启发。例如彼特拉克即曾在法国获得 Sorbonne 图书馆的古典原稿，又在 Avignon 得到荷马史诗之希腊文原稿。仅此一例即可见彼氏与法国中古人文主义关系之深[2]。

我们对意大利人文主义者及人文研究之起源的若干方面既作了如上的澄清，人文主义的一部分性质已甚为明显。我们当已了解，人文主义必不能解释为中古文化之反命题或替代者。西方中古文化之中心在基督教，人文主义者虽不乏批评教会流弊之人，但这类批评并不影响到他们对基督教的根本信仰。16 世纪欧洲最杰出的人文主义者伊拉斯玛斯之坚决不肯参加马丁路德所倡导的宗教革命，尤为人文主义不

[1] 见 P. O. Kristeller, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford University Press, 1964 and Roberto Weiss, *The Renaissance Disco very of Classical Antiquity*, Oxford University Press, 1969。

[2] 请参看 B. L. Ullman, “Some Aspects of the Origin of Italian Humanism”一文，收在他的论文集 *Studies in the Renaissance*(Roma, 1955)中，又据 Kristeller 之研究意大利人文主义有三源：一、意大利中古修辞学之传统；二、12 世纪特盛于法国的中古人文主义，即古典拉丁诗文之研究，自 13 世纪后渐传入意大利，而与意大利之修辞学传统相结合；三、希腊古典文学之研究，此为西欧中古时代所没有，而系从拜占庭帝国(Byzantine Empire)传到意大利的。(见所著“The Philosophy of Man in Italian Renaissance”一文。)中古人文主义亦有一甚为强固的传统，尤以 1050 年以后的两三个世纪为然。此点已为中古史名家 R. W. Southern 指出，见他的 *Medieval Humanism and Other Studies*, Harper Torchbooks, 1970, pp. 29 – 60。

反对传统基督教之明证。我们在上篇中曾指出文艺复兴在西方文化史上为一继往开来的过渡时代，而人文主义则正可为此一看法作注脚。以上所论人文主义乃偏重在它之继往的一面，旨在纠正一般人对于它的近代性的夸张。但这并不能否定人文主义亦有其开来的近代性之一面。以下我们当就人文主义的开新之一面略加疏解，使它对近代文化的正面贡献及其历史意义可得而明。惟以时间与篇幅所限，所论势将极为简略。盖作者之用意仅在对有关中古与近代之分际的若干关键性问题稍加解释，而不是叙述文艺复兴与人文主义之历史发展也。

诚如一般学者所云，人文主义并非一套特定的思想系统，而早期情形尤其如此。依 E.P.Cheyney 的看法，彼特拉克的人文主义连人生哲学都说不上〔1〕。但早期人文主义者，从古典文体之欣赏进而为古典作品之内容所感染，确已逐渐建立起一种对人生的新态度〔2〕。这种新态度，质言之，即比较注重人之本身。所谓“比较注重人”又可分两层来说：一是对人之尊严及其在宇宙中特殊地位加以强调，另一则是对于表现个人的情感、意见、经验与环境之具体特色感到无上的兴趣。这一倾向可以从当时的传记与描述文学以至人像画中得到证明。布加特称这种趋向为“个人主义”，是很切合的〔3〕。关于后一方面，本文不拟申论。兹仅就人之尊严及其在宇宙中之地位两观念及其对文艺复兴时代各派思想之影响，加以讨论。

我们已经说过，早期人文主义仅限于文法、修辞之学诸方面，而

〔1〕 *The Dawn of a New Era*, p. 268.

〔2〕 Ferdinand Scheville, *The first Century of Italian Humanism*, New York, 1928, p. 1.

〔3〕 Kristeller, *The Classics and Renaissance Thought*, pp. 20 – 21. 近人有谓文艺复兴并无个人主义者(关于此问题可参看 N. Nelson, "Individualism as a Criterion of the Renaissance", *The Journal of English and Germanic Philology*, XXXII 1933)实由于误解布加特用此名词之本意。

缺乏思想系统。但人文主义发展至15世纪下叶已在哲学思想方面发生了重大的影响，于是促起新柏拉图哲学的兴起。本来西方古典时代末期的新柏拉图主义已走上绝对的弃肉归灵的地步，因而从尊人转而为贬人。但复活于文艺复兴时代的新柏拉图主义则因与人文主义的学术相结合，因此发生了截然不同的思想效果。我们可以说新柏拉图主义为人文主义提供了一套哲学系统，使许多人文主义之兴趣与活动得到理论上的说明与支持[1]。文艺复兴时代之新柏拉图主义大师首推费其诺（Marsilio Ficino，1433—1499）。费氏的活动范围大体不出早期人文主义者的圈子，他的许多哲学问题也都和当时的人文主义思潮有很深的渊源。因此费氏之哲学一出，即能发生广泛的影响。他的人之尊严的学说，及其强调人在宇宙中的地位，都是从人文主义来的[2]。依费氏之说，人在天地间有其特有之尊贵，而非其他动物所可比拟者，人之多才多艺固为其尊贵与卓越之一端，然尚是表象。人之真正可贵处乃在其灵魂之自由，不像其他动物之固定于某一种形式与行动之中。人的行动有各种可能：既可上升以攀附上帝，亦可下降以及于万物[3]。此一人之尊严说和他对人之灵魂在宇

---

〔1〕 Gilmore, *The World of Humanism*, p. 193. 关于人文主义与新柏拉图主义之关系，可看 Nesca A. Robb, *Neoplatonism of the Renaissance*, London, 1935, Chaps. I and II; P. O. Kristeller, "Renaissance Platonism", in *Facets of the Renaissance*, pp. 103 – 123; John Charles Nelson, "Platonism in the Renaissance," in *Dictionary of the History of Ideas*, Vol. III (1973), pp. 508 – 515。

〔2〕 P. O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, New York, 1943, p. 13. 必须指出，新柏拉图主义虽受人文主义的影响极深，但作为哲学或学术运动言，它实具有独立之意义，不得视之为人文主义运动的一部分或分支也。（参看 Kristeller, *The Classics and Renaissance Thought*, p. 58。）

〔3〕 见 Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, p. 192 及"The Philosophy of Man in the Renaissance"。

宙中之地位的安排是分不开的。在他的宇宙系统中，人之灵魂恰居中位，亦即在灵界与物界之交接处，因此可以贯通上下，灵物二界因灵魂之故遂得合而为一[1]。费氏思想虽颇有承继前人之处，但此一说法则是他的新创。与人之中心地位密切相关者还有灵魂不朽之论。费氏既认为一切事物之在宇宙间者都有其本然的目的，灵魂亦非例外。灵魂之目的是什么呢？费氏以为是通过内心之经验逐步上升，最后达到与上帝合一之境。达到此最高之境后，灵魂就可以在上帝之怀抱中得到永恒的快乐与休息。此一最高之境也就是至真至善之境。然而人生太短促，并非人人都可在生前修至此境。上智之士纵偶有能于生前修到者，亦不易长此保持。然而，圣凡之途不殊，若循一定之程序不断提高自己的灵魂，则人人均能到此至真至善的旅程终点。人生既苦短，费氏遂不得不强调灵魂之不朽，盖惟有肯定灵魂在人死后仍能继续其未完之旅程，然后此至真至善之境始真正能成为芸芸众生所蕲求的共同目标。人人均能达此最高之境，于是人之尊严，亦即其高于其他动物之处，也就显露了出来[2]。

继费氏而起，对人之尊严作更进一步发挥的，是他的大弟子辟柯（Pico della Mirandola，1463—1494）。辟柯虽亦为一新柏拉图主义者，但他的学问极为博杂，思想亦不囿于一家，而有意对柏拉图主义与亚里士多德主义进行一更高之综合。但他不幸英年早逝，致未能竟其志。他的重人思想，亦如费其诺一样，系上承早期的人文主义

---

[1] 见 Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, pp. 196－197, "The Philosophy of Man in the Renaissance", and Cassirer, et al, *Renaissance Philosophy of Man*, pp. 190－191。

[2] Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, pp. 226－230. "The Philosophy of Man in Italian Renaissance"; and "Ficino and Pomponazzi on the Place of Man in The Universe", in *Studies in Renaissance Thought and Letters*.

者[1]。他在发展重人思想方面的贡献则是著名的"关于人之尊严的演词"(Oration on the Dignity of Man)[2]。一般人颇有认为近代"人之尊严"一观念是由辟柯最先提出的，其实并不然。在基督教传统思想中，重人之思想实源远而流长。辟柯在其"演词"中劈头就提到前人的重人思想，足见其思想渊源有自。即在文艺复兴时代，早期人文主义者如 Bartolommeo Fazio 与 Gianozzo Manetti 即已用"人之尊严与卓越"(Dignity and Exellence of Man)为题写过同类的论文[3]。因此辟柯的"演词"之重要性显然不在其重人思想的一般倾向上，而在他提出了与前人截然不同的新说法，以肯定人在世界中的特殊地位。盖前此之论人之尊贵者，大抵皆接受人在宇宙系统中居于一定不移的位置的说法。即费其诺于此亦未能别创胜解。我们已看到，费氏的贡献乃在他将人之灵魂放在宇宙系统之中位，但其固定不移之性格却并未有所改变。辟柯的最大贡献则在于从自由的观点论人之尊严。因此，他在其"演词"中先造一有趣的故事：上帝于创造世界万物之后，就想到他的伟大的艺术性的创造应该受到欣赏与赞叹，于是复有了人的创造。当人被创造时，世界上万物均已各有定位，故上帝找不到余隙可以对人在宇宙中作任何固定性的安排。根据这一故事，辟柯接着就指出：人在世界上既乏一定之居所，亦无一定的形式，复不具有任何特殊之功用。人无任何特殊的性能，但同时却又以万物之性为性。万物都须受上帝所制订的规则之限制，而人则有自由意志，不在万物所受的限制之内。因之，人又必须善

---

[1] 见 Cassirer, et al, *Renaissance Philosophy of Man*, pp. 221 - 222。

[2] 英译本见同上书 pp. 223 - 254。

[3] 参看 C. E. Trinkaus, Jr., *Adversity's Noblemen, The Italian Humanists on Happiness*, New York, 1940, pp. 63 - 66, 又参看 Cassirer. et al, 前引书 p. 219。

用其自由意志以确定他自己的限制。同时为了使人能于俯仰之间尽察宇宙万物，上帝复将人置于宇宙之中心。于是人遂上不在天，下不在地，而浮沉升降悉赖其选择之自由为之主宰[1]。辟柯这一意志自由之论，正表现了文艺复兴时代在思想方面的创始性[2]。而他之论人之尊严及其在宇宙中之地位，则又显然系上承中古与早期人文主义先驱者之余绪，文艺复兴时的继往之一面亦于此可见一斑。辟柯的"演词"之所以能成为人文主义者之代表性的信条，乃是因为人文主义者对人之能力具有无限的信心，故不满于往昔以人与万物同在宇宙中占有一定位置之说；而辟柯之新论既不违尊人之旨，复赋予人以意志之自由，承先启后，独造胜境，盖非他人所能企及也[3]。

以上二人为新柏拉图主义受人文主义冲击后所产生的新思想家。下面我们将讨论人文主义对亚里士多德主义的影响。亚里士多德主义为中古学术权威，但它在文艺复兴时代之意大利思想界仍占据极重要的地位，与人文主义和新柏拉图主义鼎足而三[4]。从这一点我们也可以了解人文主义并没代替中古时代的学术思想。至于人文主义与亚里士多德主义在此期中的斗争，与其视之为新与旧或近代与中古之争，则毋宁看做是不同学科间之争[5]。亚里

---

[1] 见 Cassirer, et al, *Renaissance Philosophy of Man*, pp. 224 – 225。

[2] 见 E. Cassirer, "Some Remarks on the Originality of the Renaissance", *Journal of the History of Ideas*, Vol. IV, No. 1, (Jan., 1943)。

[3] 参看 Cassirer, et al, *Renaissance Philosophy of Man*, pp. 221 – 222; Trinkaus, op. cit., p. 66; and Kristeller, *The Classics and Renaissance Thought*, p. 60。

[4] 参看 Kristeller, "Philosophical Movements of the Renaissance", in *Studies in Renaissance Thought and Letters*, pp. 17 – 31。

[5] 见 Kristeller, "Humanism and Aristotelianism in the Italian Renaissance"; and *The Classics and Renaissance Thought*, p. 43。按 Kristeller 大体以亚里士多德主义亦当包括在经院哲学之中，因据他的研究，经院哲学自13世纪以来主要是以亚里士多德为基础的。

士多德主义者受人文主义影响最显著的代表是彭波那齐（Pietro Pomponazzi，1462—1525）。在促成当时亚里士多德主义的革命性改变一方面，彭氏是一位关键人物。这一改变，质言之，就是人文主义的个人尊严与价值观进入了亚里士多德主义的学术传统，而与非个人的与集体主义的旧观点形成对立[1]。彭氏视人为宇宙之中心，其持说与费其诺及辟柯并无不同。他的特殊贡献则在从新的观点解释灵魂之不朽。费其诺之灵魂不朽论非彭氏所能同意；依后者的看法，灵魂不朽论不能用哲学论证证成；人的灵魂不能离身体而存在，故与身体同腐。然而就灵魂之能把握真理与共相而言，它实超越了身体之限制而化为不朽。这种不朽决定于当下人生，而非有待死后[2]。不朽可由精神之上升而求得于生前，人之尊严的观念遂因而益为明确；同时人生意义也从出世的、消极的与冥想的转而为入世的、积极的与行动的。一切人都具有思辨的、道德的与技术的三类才能。思辨的才能非人之特征，而是属于神的，人虽多少都有这种才能但绝不能至完全之境。技术的才能亦不足以尽人之本性，因为其他动物多少亦具备之，因此惟一使人成其所以为人的特征乃是实际的道德才能。人之好或坏若就其思辨与技术之才能言则都是有限的、相对的，因此只有从道德观点看才有绝对的意义可说。在思辨与技术的才能方面，人不必求完美，亦不可能求完美，但在道德方面人若能努力不懈，则可望渐臻于至善之境界[3]。至于彭氏之论人性是多而非一，游移而非确定，为介乎朽与不朽之间的

---

〔1〕 见 *Renaissance Philosophy of Man*，p. 257。

〔2〕 见 Kristeller，"Ficino and Pomponazzi on the Place of Man in the Universe" and *Renaissance Philosophy of Man*，p. 237。

〔3〕 见 Kristeller，"The Philosophy of Man in Italian Renaissance"。

中道[1]，则颇与辟柯所谓人在宇宙中无定位之说深相契合。因为只有如此说法，才能显出人的主观努力的价值和道德行为的意义。由于彭氏重视现实人生的价值，他的善恶观遂亦是入世的而不与宗教上的死后赏罚说相牵连。因此对德性的酬报就是德性本身，对罪恶的惩罚也就是罪恶的本身。道德就人生言为当下自足而毋须外求者。彭氏谓灵魂本然是可腐朽的，其意即在为德性之价值安排一托身之所[2]。

由上所论可知，文艺复兴之人的观念，自早期人文主义者至彭波那齐，实表现一愈转愈深之发展历程。早期人文主义者仅仅重新提出人在宇宙中之地位及其尊严等一般性的问题，费其诺则进一步肯定人在宇宙间居于中心地位，并对灵魂之自由为其尊严之根据一点微引端绪。此一端绪至辟柯遂得畅发而演为人在宇宙间无一定位分的理论。在这里，一方面人之意志自由得到了肯定，而另一方面人对灵魂之沉沦或超拔所负的责任也更为重大。在这种情形下，人们乃不得不更进一层注意人之自身之问题及其如何求超拔之道。这样就引导出彭波那齐的思想。彭氏在对人性的分析方面有两点最大的贡献：第一是强调道德的才能是人之所以异于神或其他动物之所在，人惟有在道德上努力不懈以求达到至善之境才算尽了人性。第二是灵魂之不朽须在人世中求取之说。此说尤为转出世的人生观为入世的人生观之重要关键。

上面的讨论同时也说明了人文主义本身虽不成其为一套哲学系统，而影响所及实震撼了文艺复兴时代各派学术思想，易言之，即使

---

〔1〕 见庞氏所著"On the Immortality of the Soul"第一章。英译本见 *Renaissance Philosophy of Man*, pp. 280 – 381。

〔2〕 *Renaissance Philosophy of Man*, p. 274.

各派之思想重心逐渐转移到对人之价值的肯定与对人之本质的分析方面。但人文主义在开新的方面并不仅仅在于对当时学术思想发生了影响。若人文主义之影响仅及于思想层面，而未能对当时人的生活有所改变，则人文主义仍只能算做一种纸上空谈，而不足与语为新的文化力量。为了说明这一点，我们在结束本文之前必须略察人文主义在近代人的实际生活上所发生的重大作用。

我们在上面已指出，早期人文主义者之从事于古典研究颇有重文体而不重哲学思想的倾向。其所以有此倾向者，一部分原因是他们继承了中古修辞学与文法学的传统；但若逕以此为人文主义者不尚玄想之全部理由，则又不免失之太偏。早期人文主义者，自彼特拉克始，即比较注重道德实践而对哲学玄想没有兴趣。彼氏本人极以玄想为有害，故要人注重行为。他认为所谓“德性”盖有两重意义：一为人对上帝须有正当之体察，一为人与人之间须有正当的行为[1]。关于人与上帝之关系我们不拟在此讨论，兹但试就人与人之间如何始可有正当行为一点言之。具体地说，这也就是人的教养问题。当时的人文主义者在教育方面以倡导“人文研究”（studia humanitatis）著称。所谓“人文研究”则包括诵习古拉丁及希腊经典[2]。在此种人文研究过程中，人文主义者逐渐发展出重人的意识，因而欲通过人文研究以塑造理想的人物。这一人文教育的思想随处流露于人文主义者的著作之中[3]。教学的材料既为古典著作，理想人物的塑造自然也就与模仿古人分不开。从这一观点看，文艺

---

〔1〕 见 Whitfield, *Petrach and the Renascence*, p. 105。

〔2〕 见 Kristeller, *The Classics and Renaissance Thought* pp. 9 – 10, and H. O. Taylor, *Thought and Expression in the Sixteenth Century*, 2nd ed., 1930, Vol. I, p. 4。

〔3〕 见 Kristeller, “The Philosophy of Man in Italian Renaissance”。

复兴之归向希腊罗马显然不是单纯的复古[1]。当时的人文主义者马基雅维利即说过：

> 对古代人之研究之所以有价值，乃因他们是人的模范。而仿效他们之努力之所以不致落空，则因为人性是亘古不变的。[2]

可见人文主义者之仿效古人，其着眼乃在于创造新时代之人物，而不是泥于古；因此他们都深信古典研究具有实用性。例如 Vegio 即谓古典人文研究的目的不徒在于学术，而实欲造就有用的公民[3]。维多里诺（Vittorino）亦同样以造就公民为研古之目的；他并以为基督教与古典伦理同是发展完美人格所不可或缺的[4]。

人文主义者为塑造完美人格所创设的教育课程，在西方教育史上发生了长久而深远的支配作用。直到 19 世纪，西方学校中的人文主义教程才因科学之兴起而逐渐受到修改。至于人文主义教育计划的完全消失则是 20 世纪初年的事。而且即使在今天，西方的教育在实践方面虽已发生了革命性的改变，但在基本教育理论上较之文艺复兴时代尚未见有甚大的进展[5]。自 18 世纪以来，西方教育课程的重心已从人格教育逐渐转移到知识与技能方面来了。时至今日，西方

---

〔1〕 参看 Crane Brinton, *A History of Western Morals*, New York, 1959, p. 243。

〔2〕 转引自 Kristeller, "The Philosophy of Man in Italian Renaissance"。

〔3〕 W. H. Woodward, *Vittorino da Feltre and Other Humanist Educators*, 1897, p. 182。

〔4〕 同上书 p. 67。按人文主义者之特别重视教育的力量是和他们要改善当时的道德状况分不开的。因此几乎所有人文主义者都有关于道德问题的著作。其中不少人，包括伊拉斯玛斯与萨多勒托（Jacopo Sadoleto）在内，是把教育看做道德生活的先决条件的。（参看 Richard M. Douglas, *Jacopo Sadoleto, 1477 – 1547: Humanist and Reformer*, Harvard Univesity Press, 1959, p. 75。）

〔5〕 见 Scheville, *The First Century of Italian Humanism*, p. 64。

教育的功能似乎仅在造就具有专门知识与技能的人才，而忘怀了文艺复兴以来以发展完美人格为目标的教育理想。这一改变的利害得失固非门外汉所能评论，故作者不拟于此表示任何意见。但作者愿意将两位研治文艺复兴的学者对此转变的看法介绍于本文之末，以供中国关心教育问题者之参考。

Kristeller 氏在其《古典学与文艺复兴思想》一书的结尾处，对今天古典学之沦为少数专家的专门绝学一事曾深致慨叹。他指出许多职业教育家似乎已完全忘记了人文主义学术的存在，更不必说它的重要性了。他接着说：

> 然而我仍希望并期待我们对古典学及历史学的兴趣终会继续以至复兴起来，因为我坚信它们的内在价值……我不愿给人一个印象，以为我要提高学问的理想而牺牲其他更基本与更具综合性的理想，或者以为我无视于历史学的限制。我们并不只是学者，我们同时还得是公民，工作的人，思维的人和一般的人。诚如布加特所说的，历史知识未必立即使我们变得更为谨慎，但是长远地看却会使我们变得更明智些。[1]

Whitfield 更深切地告诉我们：

> 继彼特拉克之后，人文主义者所要教育的乃是完整的人，但是当教育不再关怀人的本身而提出为自然知识而知识时，那就是人文教育逊位日子到了。……我相信自然科学的知识的正

[1] *The Classics and Renaissence Thought*, pp. 88 –90.

确性。但是接下去又该如何呢？……人文主义者一样可以把彼特拉克关于教会占有财富一事所说的话应用于科学的成就上面："如果它占有财富那倒是一件好事，不过如果它竟为财富所占有，那就糟到无以复加了。"离开了人文主义的中心，一切外在的知识都是和我们不相干的。[1]

---

〔1〕 *Petrarch and the Renascence*, pp. 114－115. 按本节原文用典甚多，不宜于直译，故仅译其大意如此。

西方古典时代之人文思想

人文主义并非西方思想之主流，但重人之观念在西方亦自有其古远之起源。近若干年来，中国思想界颇有人注意及人文主义者，然而一般言之，我们对西方人文思想之发展尚嫌无充分的了解。本文主旨仅在介绍西方古典时代关于人之种种观念，因之并不欲轻易得何结论，为了避免歪曲这些观念在其原来思想脉络中的地位，本文的讨论将以一般哲学思想为背景。但作者非专治哲学之人，错误诚恐难免，读者谅之。

西方思想从其开始处看不但不是人文的，而且是反人文的。其所以如此者，一部分原因盖由于西方人的心智最初似乎是偏于向外在的世界放射。亚里士多德说哲学始于好奇，殆即指此。最早的西方思想通常都追溯到纪元前6世纪的伊奥尼亚（Ionia）诸哲人，如 Thales、Anaximander 与 Anaximenes 等。因为文献不足，我们对此诸哲的思想所知甚少。但仅据现存的零碎材料，已足以推知他们所注重的问题既非超自然的事物，亦非人之本身，而纯是自然界的现象。因此此派哲学事实上乃是一种粗朴的科学，西方的科学精神于此已有了充分的显露。其特征乃在于为知识而知识，不求实用，亦不涉及价值问题。他们所追求的一个共同对象便是一切事物的物质基础

（arché）。尽管每一个人的答案不同，例如有人以为是水，有人以为是气，但基本上都肯定宇宙万物的根本要素是一种物质。在这种唯物思想的支配下，人自然不能有任何价值可言。Anaximander 认为动物也是由太阳蒸发潮湿空气而成；而人亦复与其他动物不殊，是从鱼变化来的。

但是这并不是说，西方人在纪元前6世纪时尚没有意识到精神世界的存在。灵魂（psyché）的观念起源远古，或亦为任何原始民族所同具，希腊人自亦不能例外。与伊奥尼亚诸哲同时，在希腊世界的另一端——意大利南部与西西里岛——却蕴育着西方文化中另一重要的精神。如果我们说伊奥尼亚学派代表着科学精神，那么毕达哥拉斯（Pythagoras of Samos， B.C. 582—B.C. 510?）及其门徒则可视为西方宗教精神的早期代表。毕氏不满意伊奥尼亚学派的唯物论，而提出最后的真实为数的和谐之说。毕氏本人关于人的观念虽已不得而知，但他既是一个重灵轻肉的哲学家，则与科学派之以人下侪于物质者自应有所不同。同时，毕氏及其学派与当时 Orphism 神秘宗教关系极深。自来学者多重视毕氏之数学而不甚注意其宗教性之一面。实则此二者之间当有密切之联系，徒以史料不足，为说不易而已。Orphism 相信轮回之说，以为欲求解脱首先必当使灵魂脱离肉体之羁绊，免除轮回之苦，而后可以永驻神境。毕氏实有闻于此说而起者，所以数学并不是他的目的，而是用以支撑其宗教信仰之手段。毕氏，尤其是他的门徒，从这样的宗教立场出发，遂以人生的最高境界为如何与神相通，而不再堕落尘世。这样的人生观，若取与伊奥尼亚的唯物论相较，诚不可不谓是对人的价值之提高。然而从另一方面看，过犹不及，视人如物与出世求菩提同样无当于尊人之旨。在人文主义者看来，唯物论一系的思想显然是反人文的，而毕氏

一系之宗教思想虽曾提高了灵魂的地位，然其游心象外遗落世事的态度最少也当称之为非人文的。其所以如此之故殊非此短文所能解答。我们最多只能重述前面所已说过的话：西方人的心智最初似乎有向外在世界放射的趋向。但此处所当附辨者，心智之光之外射并不足以说明西方人具有反人文的自觉。伊奥尼亚诸哲与毕氏一派对于人的观念只是他们的宇宙观与宗教思想的引申，事实上他们并没有认真考虑过人的问题。如果他们曾自觉地反人文，则其后一二百年间，希腊人文主义的辉煌成就便成为不可理解的现象了。

但是此二系统的思想对希腊此后的哲学发展具有深远的影响。常与变为希腊哲学中之两大主题，而伊奥尼亚诸哲即最早理解到此两主题的意义者。盖希腊人极信宇宙间有一定之秩序，故喜于变幻无方之万象中寻求一不变的常道。伊奥尼亚诸哲之以一种物质解释宇宙万物正表示他们在变中求常的意态。此后的哲人如赫拉克利特（Heraclitus）即以倡变的哲学著称，而同时巴门尼德（Parmenides）则力倡常道。亦可为希腊人重视常与变之例证。巴氏与毕氏的宗教思想颇有渊源，而受巴氏影响的思想家亦重心而轻物，对伊奥尼亚之唯物论不断有所修改。但另一方面承继唯物论一系之哲人则发展为原子论，以为宇宙万物皆由原子构成，虽灵魂也不能例外。由于苏格拉底以前西方哲学的重心在自然而不在人生，故上述二系统之思想对人文观念的影响尚不十分明确。苏氏以后西方思想从自然的发现转进为人的发现，其影响遂亦日趋显著。有人以为苏氏以后之希腊哲学仍徘徊于此二系统之间，殊为有见。苏氏以后人生论虽渐盛，但毕竟为宇宙论之一分支，故各家之人文观念亦莫不有其宇宙观之背景。此处略溯其源，或者可使读者对西方人文思想之脉络能有更清晰的了解。

由于苏格拉底之攻击，哲学史家颇轻忽辩者（sophists）的地位。但事实上，辩者对希腊人文主义之发展甚具功绩。普罗泰戈拉斯（Protagoras）以人为万物之权衡，近人论西方人文主义者犹多奉之为不祧之祖。而普氏即是一辩者。大体言之，辩者思想乃是对于前此重自然之哲学的一种反动。辩者不仅不注重对自然世界的分析，同时对超自然的世界亦表示深切的怀疑。例如普氏即认为神的存在与否，非人所得而知，因为一则问题本身太隐晦，再则人生过于短促，纵毕生以求也无从获致确切的知识。所以辩者的认知对象遂严格地限于人事界（包括有实用的应用科学）。但是辩者虽为西方最早的人文主义者，若一察其持论之内容，便不难发现他们的人文主义实在对于人之所以为人一点所涉尚浅。他们仅仅建立了一种重人的态度，而未能在人的自我了解方面有积极性的贡献。“人为万物之权衡”一语虽提高了人在宇宙中的地位，但也有其流弊。因为此所谓“人”乃指个别的人而言。个人与个人既不能尽同，而宇宙之事物又万殊，那么每个人势必都是一独特的权衡，并且将因事因物而异，这样一来就非演成“此亦一是非，彼亦一是非”的局面不可。前面已约略提到，希腊思想的特色之一是在变中求常，在万殊中求统一，自伊奥尼亚诸哲下迄柏拉图与亚里士多德莫不如此。而辩者独不然。他们的盛世（纪元前5世纪至前4世纪中叶）正值外患内乱迭相激荡之际：纪元前5世纪初叶希腊虽两次击败了波斯的入侵而造成了希腊文化的光辉时代，但好景不常，到纪元前5世纪末叶著名的希腊内战（Peloponnesian War 431－404 B.C.）兴起，希腊社会日趋解体，旧有的一切标准几皆不复为人所遵循。例如政治方面梭伦宪法（Solonic Constitution）已开始受到攻击。而道德与思想方面，情形亦复不殊。辩者所代表的某些倾向便是最好的说明。就道德言，辩

者否定了以前的绝对伦理观。公道（justice）本是希腊人所最重视的一项观念，也是他们所肯定的常道之一，但在辩者的时代，公道事实上已空存其名，不再具有任何绝对的意义。根据柏拉图的记述，辩者的末流（如 Protagoras 与 Gorgias 的门徒辈）甚至认为世界根本没有什么客观的道德轨范，所谓公道、所谓德性也只是弱肉强食的另一说法而已。这类相对的伦理观不仅为少数辩者所持，同时也在一般社会上流行。纪元前 5 世纪的文学作品，如优利比底斯（Euripides）与亚里斯多芬（Aristophanes）的剧作中，即常见有描述或攻讦当时道德标准之丧失的文字。辩者承此颓风而倡伦理相对主义，遂离弃了希腊文化求常道求秩序的大统，其不能为人文主义奠定坚实之基础是不难理解的。辩者的人文主义的另一缺点则是知识上的怀疑主义。这显然也是丧失了共同标准的一种表征。其中最极端的代表是哥治亚斯（Gorgias）。他在《自然或不存在》（*On Nature or The Non-Existent*，按此书已佚）一书中曾把怀疑论发挥到虚无主义的境地。他认为宇宙间没有事物存在；即使有任何事物存在，亦非我们所能知；即使我们略有所知，我们也无法说与人知。在知识上采取了如此虚无的态度，则其不能于人文主义有任何理论上的建树，也是不难理解的。所以通体而论，辩者虽于希腊人文主义具有清宫除道之功，但在文化史上他们的思想却无法形成主流。明乎此，我们即可以了解何以哲学家常常忽视他们的重要性，更可以懂得他们在当时何以特别受到苏格拉底的严厉攻击了。

苏格拉底其人其学在哲学史上是一个永远无法解答的谜。这主要是由于他没有什么著作流传下来。柏拉图对话集中曾屡假苏氏之名而立论，然而其中究有多少是苏氏之教，后人已不能断定。不过如果我们不涉及精确的考证问题，则大体上苏氏的基本立场仍是可以

认识的。苏氏最不满辩者的相对主义。他相信客观真实的存在，人世间的客观标准即本此而立，而人的行为则应当符合这些标准。我们实可以说，他在一个丧失了客观标准的变动时代中重新肯定了伦理的绝对（ethical absolutes）。在他看来，这种绝对的真实即是理性知识的惟一对象。他尤其反对辩者哲学中不为灵魂留活动余地一点。辩者大体上认为人的知识皆从感官直接反应而来，故所得者仅为流动的现象。其知识上的极端怀疑论实伏根于此。苏氏则以为灵魂为开启理性知识的钥匙，使我们可以在感觉的流变中窥察永恒的真实。苏氏把人分为身体的和灵魂的两部分，灵魂之需要食粮与营养亦与身体不殊。而知识即是灵魂的食粮。但此所谓知识并非一般的经验知识，其对象颇近似形上学的绝对（metaphysical absolutes）。因此，苏氏所欲建立的人文主义乃是以神为中心的，也就是要把人和圣多玛（St. Thomas）所谓“永恒的真实”连接起来。这和 Protagoras 的以人为中心之人文主义迥然有别了。但苏氏虽攻击辩者甚力，却也有其承继辩者的地方。首先他在哲学思辨上所表现的怀疑精神，也正是辩者之一特征。此所以他批判了许多当时流行的观念，而终于招流俗之忌。所不同者苏氏另有其积极的、肯定的一面，不像辩者之流入虚无之境而已。其次，重人事轻天道也是苏氏与辩者相同之一点。前面已指出辩者在把希腊思想的兴趣从自然转变到人生方面，颇具功绩。这一精神至苏氏而又得到更进一步的发挥。亚里斯多芬在其名剧（*The Clouds*）中曾把苏氏描绘成一个辩者，是不无理由的。苏氏最注重的问题乃是决定美好人生的基础。诚如西塞罗（Cicero）所云，他是第一个把哲学介绍到人间世的人，同时，对伦理思辨的热烈追求也由他而开启，并成为此后希腊思想的一个主要特征。苏氏持理性主义甚坚，他所谓的真实与原子论派的物质的真实

不同，而是关于形式、关系及一般通性之概念性的真实（conceptual reality）。这种高度抽象的真实是合乎理性的，也是通过理性（灵魂）而可以辨识的。惟有这种真实才是知识之惟一有效的对象，和美好人生之惟一有效的基础。

综观苏氏之思想，一方面接受了辩者重人轻物的新风气的洗礼，另一方面则又扬弃了辩者的相对主义。他指出理性为最高的认知机能，通过理性我们始能获得综合性的知识，可以透过感官所接触的表象而深人概念性的与客观性的真实。这样，苏氏又接上了希腊文化思想的正统——在万象纷纭中求最后的真实，在紊乱中求秩序，在变中求常。苏氏的这种知识论极有助于人的尊严之提高。盖人既能透过表象而进入绝对之世界（world of absolutes），则显然已上通于永恒与超越之境，非复尘世之变幻与时间之流逝所能完全淹没了。

苏氏从一个更高的境界上重新肯定了常道，肯定了德性的客观性，诚为对希腊文化传统之发扬。但是就哲学方面言，苏氏并未能构成任何系统。他仅强调我们必须追求本体的与绝对的知识，因为这种知识对于德性言乃是不可少的。所谓知识即德性是也。至于如何而可以获致此种知识，则他并没有能够说得清楚。在这一方面他的弟子柏拉图又有更进一步的发挥。柏氏论知识亦斥辩者之相对主义，认为知识不能从感觉或意见中求得。如果个人为万物的权衡，易言之，即以个人直接的感觉为真理，那么每一人的感觉都非他人所能了然，其是非对错亦非他人所能决定了。如此推衍下去，则人与人之间势必无智愚之可言。故柏氏亦与其师一样，相信感觉材料是相对性的，常常互相矛盾，并且也无从取证；至于意见，则常是基于不可恃的直觉，所以也是主观而谬误的。柏氏推其师之意，认为真正的知识乃是对于概念的知识。盖概念为综合性的意象，超越而又

包括了特殊的事物，因而是通向永恒与客观真理之关键。我们对这种概念有了理性的了悟，即可对一切庞杂而不定的个别事物加以分类与整顿，使之可以理解。个别事物起灭无定，惟概念始是完全而永恒的。而知识则必须有永远有效的对象，否则将不成其为知识。柏氏哲学中最著名的形式、理念或概念诸词统指这种知识的永恒对象而言。感觉世界即赖此理念世界之存在而存在（至于其所以然则柏氏未能解释）。人通过感官可以了解感觉世界，而理念世界则必须通过理性而认知。理念世界高于感觉世界，故理性知识也高于感觉知识。尤重要者，理性知识乃是伦理之泉源，理性知识最后必导致对善之观念的领悟，因为善是宇宙之理性的与创造的最高力量，是最根本的永恒真理。若于此无所知，则其他一切知识皆于人无益。这样，柏氏的形上学就和他的人文主义伦理观衔接起来了。

柏氏的伦理思想与政治思想的中心观念是公道 justice，故其在《共和国》一书中即极力为此名词求取一圆满的定义。就国家或社会言，公道必须于全体之和谐中求之。如果一个社会中的每一分子都能依其本性发展，而各尽其所能，则此社会即是一公道的社会。柏氏的政治思想曾引起后世极大的争议，其是非得失至今犹未能决，可不深论。兹就其伦理思想中涉及人之观念一点言之。柏氏论人之道德行为亦如其论国家社会然，以公道或合理的均衡为最根本的观念。关于这一点，我们必从柏氏的灵魂观着手，才容易说得明白。柏氏不以灵魂为一整个单位，而视之为若干相互冲突的力量之组合。柏氏曾在 Phasdrus 中借一比喻说明人之灵魂具有上升与下堕两种力量；其一限制人之行动，另一个则鼓舞人之行动。前者是天理，故导人发挥其纯粹冥想的至高功能，后者是人欲，故驱人追寻感官的享乐。（按：柏氏此种说法极近似宋明理学中之理欲二元论，不过发挥

未尽耳。其后至十四五世纪，新柏拉图主义再兴，因于心理之精微阐发益细，遂尤多可与理学精神互相发明者，稍暇当为文畅论之，亦比较中西思想之一有趣题目也。故此处特借用天理人欲二词说之。）但在《共和国》中，柏氏则将灵魂分为三个部分，即天理（reason）、人欲（desire）与精神（spirit）。不过大体上亦与前一分法无甚违异。盖此处所增添之精神一项，乃是天理的代理者，即代天理向人欲传达其命令并强其执行者。此三分法与前述之理欲二元说就柏氏本身之思想言诚属一贯，但若取与中古之灵肉二元论之相较，则分别甚大，殊不可混而同之。柏氏思想对中古基督教颇具影响，奥古斯汀之天上王国与地下王国之分划尤深受柏氏之启示。然柏氏理欲二元之对立却绝不似中古灵肉对立之具有绝对性，其中尚为人之主观努力留有甚大的活动余地，而柏氏伦理思想中人文主义之真精神亦由此而彰显。其中关键所在即在精神一要素之添入。前面已说过柏氏政治思想与伦理思想中，最重要的一个观念便是公道或合理的均衡。而精神实即调和天理与人欲，使灵魂获致均衡的惟一力量。盖天理上通于永恒之神境，若完全依之而行，则流入中古之苦行，失其人之所以为人之意；人欲下同于禽兽之性，若不加节制，尤将泛滥而无所归止。故或纯依天理或纯依人欲所产生的人类行为都必然是极端的，而一切极端的行为都不能得到合理的均衡或公道。这在柏氏看来便违背了伦理的原则。由此言之，柏氏在天理与人欲之间所加入的精神一观念正足表明他的人文主义的倾向。站在一个人文主义者的立场，柏氏并不把肉体及其欲望看成是完全坏的，也不以为心灵及其理性的冥想便是完全的善。诚然，人应该让天理通过精神以调节人欲，但调节并不即是全部取消。若干基本欲望（如饮食男女）必须得到满足才能使人生存下去。故基本上柏氏所采取的是节欲论

的而非禁欲论的态度。这是他与中古基督教思想家大不相同的一点。

柏氏伦理观最足以表现他的人文主义的所在。他不叫人忽略人的任何自然才能，但是却鼓励人发展其最高的本性。人的基本欲望当求其满足，然而不能仅止于此。人的最后目的还是要向天理发展，以上通于永恒超越之神境。诚然，柏氏在知识论方面确有鄙弃感觉世界而归向纯粹理念世界之倾向，但在伦理观方面却并不如此严峻，而一惟人生各部分与全体之和谐是求。我们实可以说，柏氏对古典人文主义的主要贡献乃在他用哲学观念把希腊传统的人文理想如和谐、公道等很成功地表达了出来。就这一意义言，他不仅承继了苏格拉底的道统，而且对它作了更进一步的发挥。

希腊的哲学至亚里士多德而达到系统化的高峰，希腊人文思想的发展也至亚氏而告一段落。亚氏在形上学方面与柏氏尽管甚不相同，但在伦理思想上，颇多近似之处。我们不妨说亚氏的伦理思想是柏氏散见于各种对话中的许多伦理观念之系统化。盖亚氏也认为人应当发挥其所具有之最高尚的才性，而不当为现实生活所淹没。此其鼓励人向上之意，固与柏氏无异。柏氏之思想陈义极高，所向往者实在理念之世界，但于理念世界与感觉世界之如何交通则未加解释。其形上学思想与伦理观念之间也常有距离。在这些地方亚氏则恰能弥补其师之缺点。亚氏之学不尚玄远，对感觉知识之对象颇加重视。故其思想大体甚见融贯，理想与现实之间有线索可通，迥不似柏氏之两极化。他认为知识之追求必当始于我们已知事物，又认为共相不能与具体之事物无关，游离的理念既不能对可感觉的事物有所变动，则无甚意义可言。因此他总结道：没有共相则不可能求得知识；但是共相与具体事物之分离却是柏拉图理念说所以招致种种

反对的原因。亚氏的一切事物成于四因（material，efficient，formal，final）之说为人所习知，可不详论。此四因亦早已分别为以前之哲人所提出，亚氏不过重加整理而已。但亚氏又将此四因约化为二，即第一项之物质原因与后三项所合成之形式原因。这种物质原因与形式原因之划分遽视之颇似柏氏之理念世界与感觉世界之两极，然而他们两人在思想性格上的一个极重要的区别也在这里。如前所论，柏氏的两个世界之间缺乏沟通的桥梁，而亚氏的形式原因与物质原因却混为一体，不容分别。物质为事物之原料，形式则是事物之最后目的。但形式并非超越的，而系内在于事物之本身，并决定着事物发展之类型，因此形式同时也是一切运动的原动力。从这种观点出发，整个宇宙即代表着无限等级的形式与物质：最低者为粗糙之物质，最上者为纯粹之形式。形式之精粹则凝聚而成上帝；上帝乃是绝对的目的，是理念，也是最初的动力。但上帝本身则具有绝对之自由，不受任何变动的影响。故上帝可说是最高圆融之境界，宇宙间各层次事物之发展莫不以此为最后的目标，至于究竟能达到何种境界则因受事物本身之性质与所属之层次所决定而各有不同。

对亚氏之形上学略作检讨之后，我们乃可进而一述他的心理学，因为后者系根据前者而立论。亚氏的宇宙是一个目的论的宇宙，自物质至形式构成一幅层层向上发展的景象。人在此宇宙中亦有其一定的位置。亚氏并不持宇宙为人而存在之说，而以为人不过是从粗糙物质到纯粹形式的实现过程中之一环而已。物质在最下层，乃是无机的、被动的和非理性的。其上始为形式逐层展开所构成的复杂有机体——形式与物质相结合的创造。有机物表示着灵魂的出现，而在亚氏看来，灵魂则是物体之功能或形式。生物与无生物的差异乃由

灵魂之有无而判。植物、动物与人既然都具有灵魂，其间便只有程度上的不同。从这一点来说，亚氏是显然把苏格拉底所说的灵魂在范围上大为扩展了——从人推广到整个生物世界。但也因此之故，亚氏对灵魂作了更精细的分解。他认为灵魂共有三种：营养的灵魂、感觉的灵魂与理性的灵魂。植物仅具第一种，一般动物则兼具第一及第二两种，惟有人于一、二种之外又具有第三种。而人之所以特别尊贵者也即在此。由于人之具有理性，他在宇宙这一形式的组织中遂处于中位，把高层次与低层次的事物联系了起来。因此人性也居于物性与神性之间。人的一部分是物质，另一部分则是形式；尽管他能作理性的思考，但却不能如神一般作纯粹的玄想。（按：亚氏以上帝或神为最完美之境界，不须也不可能再向更高的境界攀求，故上帝或神之惟一活动即是对其自身之完美为纯粹的玄思，此种玄思乃是"对思想之思想"〔a thinking on thinking〕，绝非人所能企求。）又由于人之兼具感觉与理性之故，人遂能一方面获得具体的知识而另一方面则获致普遍的知识。人之异于禽兽，这又是一大关键。复次，亚氏对理性的灵魂更有进一步的区分，以为有消极的理性与积极的理性二层次。消极的理性虽能作概念的思维，但潜隐而未彰，故只能是被动的，不触则不发。积极的理性其本身即是思想，它使得我们对于关系、本质、性质及形式等共相能够有知识。我们知道亚氏并不轻忽感觉，反之，他认为灵魂的一切功能最后都从感官材料转来，理性亦然。理性之所以高于其他功能则因为它是化潜能为现实的心理历程之最高发展阶段。但这只是亚氏对于人所具有的一般理性之解说。而亚氏所特别推尊者尤在于积极的理性。依亚氏形式与物质浑然一体之说，灵魂之一切功能皆与身体密切相连，一旦形体毁灭，则亦将随以俱逝。积极的理性独不然。它并非内在于身体，而来自上

帝，最后亦归于上帝，故不与人之身体共其存灭；当人不复为人时，它便与人之躯壳分离了。由此观之，此所谓积极的理性实是永恒的宇宙理性（纯粹形式）之一部分，运行于天地之间，亘古至今，常驻不灭。仅就这一点言，亚氏尚未能完全摆脱其师之超越的理念世界之影响。

亚氏对人之精神构成的分析是和他的伦理观分不开的，后者盖从前者转出。在他的伦理观中，亚氏之人文思想得到了全幅展开，而古希腊的人文思想也至此而发展到圆融之境。从人文主义的观点来衡量古代的伦理思想，苏格拉底未免崖岸过峻且带有神秘意味，柏拉图则抽象而无系统。惟有亚氏才达到健全、清晰，而复实用之境界。亚氏思想之一基本特征是避虚就实。因此他在形上学方面是从经验世界出发，在心理学方面则从功能的观点讨论人之灵魂。在伦理方面他也取同一途径，即在“把人当人而非神或魔”的基础上进行讨论。所以他说：“我们必须研究的德性乃是人的德性。”

亚氏认为伦理与美好生活之目的都在求取一种快乐（eudaimonia）或福利。此快乐或福利乃是源自道德行为的一种满足，也就是“依据完美德性之一种灵魂的活动”。因此他并不把德性当作超越的理想，而视之为理性功能之适当的运用；它本身便是目的，而非手段。道德行为盖不离乎人伦日用，是入世而非出世的。又由于人具有积极的理性，此理性即为人之至境，所以理性的行为同时也便是德性的行为。另一方面亚氏却也不肯把伦理提高到无法实践的程度。人并不是纯粹理性的动物，在理性的灵魂之外，他同时还具有营养的灵魂与感觉的灵魂。人与其他生物所同具的这些功能也绝不容加以否定。人如果过度地压制这些自然的功能，那么人已不复是完全的人了。人的功能，自滋养、生育以至概念性思维，都是有机的。人

既为一复杂的有机体，则当然应该对他性分中所具有一切复杂的功能予以合理的综摄，使之成一协调而均衡的整体。

亚氏分德性为两类：一是推理的德性，一是实用的德性。由于他受了柏拉图的影响，对纯粹思维的生活特加重视，故以推理的德性比实用的德性要高出一个层次。所谓推理的德性盖超越于实用道德之上，而翱翔于柏拉图式的纯思境界。它所追求的只是概念性的形式知识，同时因为它的玄思对象亘古不变，它所获致的真理也具有绝对性。另一方面实用的德性则以可变的事物为对象，其所得者乃是相对的真理，故可有商榷的余地。推理的德性又可再分为科学知识、直觉理性与哲学智慧三种；但这些主要是针对着哲学家而发的，和一般人的生活无大关系。实用的德性则施之于感觉世界（包括人事），而感觉世界变动无常。若处理无常之人事而随时随地都求得最适当办法，那便是道德。在这一方面，亚氏提出了十二种美德，如勇敢、节制、慷慨之类，以为人如依之而行即可得道德的行为。就常人言，最好的人生当然就是将推理德性与实用德性加以融和；因为人一方面是理性的动物，另一方面又是社会中的一分子。然而灵魂的功能甚多，且又有高下之分，若混而杂之，亦非所以求融和之道，故融和之中必不能不有所轻重。亚氏是一个希腊的理性主义者，很自然地，他虽反对压制低级功能如饮食男女等等欲望，但却主张用理性（最高功能）来调节之，使人的生活最后能达到一种合理的均衡。这样我们就接触到了亚氏著名的中庸说（doctrine of the mean）。所谓中庸并非任何先验的规范，故必待智者在具体情况之下自作决定。所可确言者，即人如能把握住中庸之道便可将相互冲突的部分加以适当的配搭，使之成为一调和的整体。至于如何始能灵活地运用中庸之道以处世接物，那便得由个人的智慧和不断地修养

来决定了。

从亚氏之整个伦理思想推断，我们更可见希腊人文主义这时发展至成熟之境，真有“千里来龙，至此结穴”的样子。亚氏之中庸说乃是希腊人不趋极端的精神之更高形式，他之推尊理性尤可谓抓住了苏格拉底、柏拉图以来最重要的一条思想线索。亚氏在他所提出的十二项美德中，以公道（justice）为全部美德之总纲，此益可见他之善于承继希腊文化的大统。盖公道为希腊思想之一中心观念，若以中国古代人文主义作比较，其地位殆近似“仁”字之于儒统。我们在前面曾提到，常与变是希腊哲人所最关切的主题之一，但是前此诸哲或重常或重变，要皆各有所偏。直到亚氏这一问题才算有了合理的安顿。大体言之，亚氏是肯定常道的，他相信宇宙万物为一种理性的力量所统御。但是另一方面他对变道也有所交代。这可从他所持的形式与物质的说法得到证明。我们不妨说形式乃表现宇宙万物之永恒的一面，也即是常道；物质乃表现其生灭的一面，也即是变道。这层意思柏拉图在其理念世界与感觉世界之分划中已先发之。徒以柏氏所斬向者惟在理念之永恒，遂使此二世界分而难合。而亚氏之形式与物质则浑然一体：共相不能离具体之事物而空存，具体事物之中也蕴有共相之因子。这种形而上学的观念落实到人的身上便有理性与感觉之辨。通过理性人可以知常；通过感觉人可以知变。而理性与感觉在亚氏思想中也尽有脉络相通，未尝分为两橛。因此他对感觉知识的对象极表重视；柏拉图的形式是超越可感觉的事物之上的；亚氏的形式则不离乎可感觉的事物，人必当自其已知之事物渐推至其所未知之事物。再进一步推广到伦理学方面，遂有推理的德性与实用的德性之分；前者以概念性的形式知识为活动对象，因对象不变，故所得之真理是绝对性的；后者以人事为活动对象，因对象流变

无常，故无从获致确切不移的处世之方。这就为中庸说提供了存在的根据。从这一观点来看，我们实可说中庸乃是在变幻万殊的人事中所求得的常道。所以中庸之具体表现虽因时、因地、因事、因人而异，而其所以为中庸之理则是不变的、绝对的。在这一点上，推理的智慧与实用的智慧沟通了；人事之变与事理之常也仍然是统一的。

亚氏以后古典哲学已入衰微之境，从人文观点看，其思想尤多可议。兹但取若干主要思想流派关于人的种种观念略作阐发，至于其背后的思想系统则不拟涉及。

首先当提到的是斯多噶派（Stoics）。此派视宇宙为上帝之有计划的建构，其运行亦依循一定的目的。因此他们极重秩序。万物在此宇宙秩序中皆各有一定的位置，人亦不容例外。人如能在宇宙中找到他应有的位置以尽其才性，那么他就已达到了人生的目的，也完成了人的德性。故简言之，完全合乎自然的生活便是德性的生活。但是人怎样才能找到他在宇宙中的位置而生活得合乎自然呢？问题的关键还是理性之有无。宇宙既为上帝之有计划的创造，则宇宙本身必然是完全合乎理性的。换句话说，宇宙为一永恒的理性所贯注。人是有理性的动物，凭着理性的导引，他即可与自然以俱化。斯多噶派的最高伦理理想可以其著名的“圣人”（Sage）或“智者”为代表。此“圣人”或“智者”乃彻底地为理性所化之人；他深知宇宙间一切变动都循着一定的秩序而进行，因之也都是必然的。既然如此，“圣人”对于外在的一切变化遂毫不动心，“圣人”绝对地把自己交付与自然。Marcus Aurelius 曾说过，对任何发生过的事情抱怨，便是对自然的背叛。所以“圣人”无情。中国老庄一派的圣人虽亦主无情，但尚不能到此境地。庄子说“虽有忮心，不

怨飘瓦”，显然还承认“忮心”的存在。而斯多噶的“圣人”则连“忮心”都不许有。

这种“圣人”理想的出现，至少从两方面显示出希腊人文主义的衰落：一、这样冷峻无情的“圣人”殊非常人所能企及，即使有人能达此境界也于人世无所补益。二、斯多噶派既奉如此的“圣人”为最高理想，则必然鄙视人群。在他们眼中，绝大多数人都是愚昧无知的，惟有极少数人才能成“圣人”或“智者”，而此极少数“圣人”或“智者”又终日为愚昧的大众所累。亚里士多德虽亦暗示智者较易达到道德之极境，但他并未鄙视一般人群，更未断绝他们的进德之望。所以他提出德性的完成须赖不断地修养之说；中庸之道是要逐渐从磨炼中才能把握得住的。两者相较，正可见斯多噶派的“圣人”乃是人文精神衰微时的产品。

下逮罗马时代，相应于大帝国的形成，斯多噶主义也有若干新的发展，而对人之尊严有所提高：第一、他们强调个人为一不可分割之整体，因而培养出一种独立自主的气概。Epictetus 曾说过：你可以锁住我的脚，但是我的意志虽 Zeus 亦不能夺。由于独立精神的建立，他们又极重对一己负责，故主张自制自赖，完成当下的道德行为。第二、尊重法律。他们相信法律为不可侵犯的。宇宙既为自然律所统治，人世亦当相应而有一套法律。此一套法律也是施于任何人而皆然的。这样就逐渐导出法律之下人人平等的概念。Marcus Aurelius 是罗马大帝，Epictetus 则是一奴隶，但他们都提倡平等之说。此诚不可谓不是斯多噶主义对西方人文精神的重要贡献。

斯多噶派以外便该提到伊壁鸠鲁派（Epicureans）。一般人颇误会他们是物质的享乐主义者，其实不然。他们诚以去苦求乐为人生的目的，但他们所谓乐却不指感官的享受，而是指内心的宁静。他

们不取宇宙有一定的目的之说，亦不信灵魂不朽，不信他世之存在。在伦理思想方面，他们与斯多噶派有一相同之点：即要求智者对他的情感与欲望加以理性的控制，以求取更大的福利。伊壁鸠鲁就曾说道：我们的物质欲望减少一点，快乐的机会也就增多一点。不过他们也非禁欲论者，在调节人的各种欲望以求取均衡一点上，他们大体上还是走着柏拉图、亚里士多德的路子。但是他们与斯多噶派有其根本不同之处。后者以宇宙有其定然之秩序，人在此大秩序中不过是一个环节而已。前者则为强烈的个人主义者，认为人的解脱只有靠人自己。幸福的种子即内在于人之自身。

然而他们既丧失了希腊正统思想中的超越精神，又缺乏改进社会的淑世精神，更没有向往他世的宗教精神，而一惟当下个人之智力是赖。在一个文化剧烈变动的时代，这样空无依傍地追求小我之解脱，其可能的结果为何是不难想像的。所以伊壁鸠鲁主义一方面虽保留了希腊人文思想的余影，另一方面却正象征着古代人文精神的没落。

此外更可一及者尚有怀疑主义与新柏拉图主义两派。前者可说是对希腊重理性、重知识的精神之全盘否定。自苏格拉底以迄伊壁鸠鲁，无论立说如何不同，大体上皆以理性、知识为通向人生终极目的之惟一大道。怀疑主义者则不然，他们认为惟有不知不识，人才可以得到快乐；追求确切知识的欲望是一切苦恼的根源。他们之教人怀疑一切，教人勿信任何学理，也许在打破迷信教条一点上有些作用。但他们的展缓判断却是一无限展缓的过程，此则终不能使人的心灵得到安顿，而永远徘徊于犹疑失望之间。新柏拉图主义综合折衷了大多数古代唯心论，因此它极力提高人之精神价值，而对感觉世界则贬抑之惟恐不及。人之重要性及其尊严不在他的物质方面，而

在于他的精神方面。但此所谓精神已不复是指希腊哲学中所强调的理性，而指一种超理性的力量。这已带有浓厚的神秘主义的色彩。此殆因 Plotinus 于 3 世纪创建其哲学体系时不仅尽量吸收了古代哲学的遗产，同时还深受当时各种新兴的神秘宗教如基督教等之影响。其结果遂使其思想中同时渗入了哲学与宗教之成分。依 Plotinus 之说，太一 One（又称 Being）为惟一的真实，也就是一切存在之终与始。故生命源于太一，而最后亦归于太一。宇宙的构造是等级性的，最上者为 Being，次为 Mind，再次为 Soul，最下者为客观世界，亦即是物质（matter）。Mind 仍是纯精神的形式，其所不同于 Being 或 One 者乃在它可直接通于人的思想。至于 Soul 则为形式与物质间之惟一桥梁。Soul 本身是可分解的，故可以透入并消失于感觉世界之中。如果 Soul 凝聚不散，最后乃可与 Mind 合一，如果分散，久而久之即与其生命源头（Mind）隔离，而归于消灭。因此 Soul 若能时时向上攀附，承太一之光辉以透入物质世界，其结果便是创造。反之，若它下堕不已，则其自身终将为物质所侵入以至物化。至于最下层之物质，在此一玄学系统中则最受鄙弃。因物质无形式，仅是粗糙之原料；又因它无 Soul，不受太一之影响，故是恶。从此一形上学系统引申出来的伦理观，势必归于极端提高精神的价值，而厌恶感觉世界。人既处于 Mind 与物质之间，则象征着灵与肉之结合；因此人之主要的努力自然也就是如何在二者之间建立一适当的关系。而事实上，由于太一与物质之善恶两极化，新柏拉图主义者遂认为人愈接近纯精神便愈善，愈陷溺于感觉世界之中便愈堕落。于是人只剩有一条进德之路：即完全依赖 Mind 以使灵魂脱离物质的羁绊，而逐步上升，终达与太一相合之境。在这条路上我们看不见灵与肉融和，这是绝对地弃肉归灵。至其所以能达斯极境者则又非

人之理性知识所可助力。人于此惟有仰赖于超理性的神秘直觉。尊人的思想发展到这一步，举凡苏格拉底以来重调和、重理性之精神已全被否定。古典时代人文思想之传统至此而斩。而我们对古典人文主义之检讨遂亦不能不于此告终。

附记：此文虽经参考多种材料而写成，然大体脉络则本之 Herschel Baker 所著 *The Dignity of Man*（Harvard，1947）一书。特记于此，以示不敢掠美之意。

史学、史家与时代

我在新亚农圃道圆亭演讲，记得好像这是第二次了。1971 年，我从美国第一次回香港，也在这里作过一个简短的讲演，讨论清代的学术问题。今天，我要讲一个比较广泛的题目（上次我讨论的是一种比较具体的、专门性的）：史学、史家与时代。这个题目，非常广泛，也非常抽象。我并不是说，我能够讲尽这里边所包括的许多问题。我想，用这样一个大的题目，也许可以给我自己多一点自由，可以随时变动。这个题目，我是用一个普遍的形式来提出的，就是说，我不是讲中国的历史、中国的史家，或是哪一个时代的史家，我是普遍地、抽象地讲史学、史家以及时代的关系。这三方面，是交光互影的，在我这个简短的讨论中，会先后或者同时地出现。

我讲史学，第一个问题，就是所谓史学与史学家之间有什么样的关系。这是从我的题目里可以初步看出来的。

这个问题的提出，就表示了，我们的史学已经受到时代的冲击。我们知道，在 19 世纪的时候，西方的史学，刚刚开始从哲学中独立出来，史学家对这个问题就不是这样一种提法。比方说，最负盛名的 Ranke，以 Ranke 为代表的史学，是要追求历史上的客观的事实，寻找历史上什么事情真正地发生了，这是史学家的责任。Ranke

有一句很有名的话：What really had happened? 这句话的另外一个含意，就表示说，史学家不应该有主观的判断。主观的判断，是史学家应该去掉的东西。后来按照 Ranke 的这个说法发展下去，并且紧紧地跟他走的人，在英国、在美国、法国都有。这些人慢慢地变成一种科学的历史的宣传者，即所谓 scientific history，科学的历史——历史要变成一种科学。历史变成一种科学的意思，就是说，历史不能由人的主观来运用。法国的 Voltaire 讲过，历史是人（史学家）对于死人玩的一种把戏，是跟死人开玩笑（play tricks on the dead）。跟死人开玩笑，就表示说我们对于历史可以自由地改造，我们要怎么说，就怎么说。所以，这种主观的因素，在 19 世纪，由于科学的冲击（科学的冲击只是一个方面的力量，还有别的力量我一会儿再提），就引起了一个问题：我们怎么样才能够把历史中的主观因素去掉，使史学变成和其他科学如物理、化学一样。这是一个很高贵的理想，很高贵的梦。从这一方面讲，Ranke 的影响可以说是极大的。在 19 世纪的时候，有许多史学家都认为历史可以客观了。比如，法国的 Fustel de Coulanges，他也是一个主张科学的历史的人，他有一部书，是讲 Ancient City 的，古代希腊罗马社会研究（在中国，好像是李玄伯先生翻译过的）。他是 19 世纪的讲科学历史的一个重要人物。人家问他，你讲历史怎么是这样的一个说法呢，他说，我并没有说话，是历史通过我来说话（It is not I who speak, it is history which speaks through me），就表示说历史完全是客观的，我不过是一个工具，像一个录音机播放出来一样。这是他们当时的理想，认为绝对客观的历史是可以有的。如果照这种说法（科学的史家），那么就无所谓史学与史家的关系了。因为史家像其他科学家一样，不能够有什么自己的意见，在实验室里面，你的结果都是

客观的，你的材料、你的方法控制着你，你没有什么自由，你没有什么可以主观地运用的地方。这一点是造成近代科学的历史观的一个很重要的中心观念。我特别提到 Ranke 和他的学派，因为这个学派，在近代中国的史学研究上，也起过很大的作用。我刚才讲过，Ranke 的这种思想，一方面是受着科学发展的冲击（自然科学的兴起使大家觉得，我们研究人的问题，研究社会问题，研究历史问题，一样要用科学的方法，即 Ranke 的所谓客观的历史的态度）。第二个方面的影响，可以说是十五六世纪以来的 philology 的发展。

philology 简单地说，亦可以说是相当于中国的所谓训诂、考据。就是研究一个个拉丁字的字源，从这些字源里推断出一些古代的制度来。最初是用之于研究罗马史的，后来也应用到其他地域去。比如说，像 Ranke 以及像稍微迟一点的英国的 Lord Acton，J. B. Bury 等，这些人治史都是从古典罗马开始的，都具有古典的训诂学的，或者是考据学的训练，所以 philology 很像中国乾嘉以来的所谓考证，事实上中国在乾嘉以前已早有考证了。

西方的考证学传统，加上近代的科学思想，变成了 Ranke 的学派。这个学派，在西方有一个名称，叫它“历史主义”（Historicism）。“Historicism”，有很多讲法，今天有很多历史主义的不同定义，不过最原始的是讲 Ranke 这一派的思想的，指科学的史家的思想的。所以我们可以说 Ranke 史观的来源有两个，一个是训诂的背景，一个是对科学的尊重。这两个东西，在近代中国，在 20 世纪的中国，刚好需要。第一，我们有乾嘉的底子。乾嘉的底子，是我们讲 20 世纪史学的一个很重要的基础，在今天，我认为还是很重要的。第二，是我们需要有客观的历史，要避免历史上的主观因素。换句话说，因为在中国一向有褒贬式的历史，在历史上讲褒贬，即西

方的所谓 praise and blame，这一套的思想在我们的史学传统里特别浓厚；所以历史研究上，如果我们想进到客观的境界，就更需要接受这样一个客观史学的挑战。这个挑战，在 20 世纪的中国思想上刚好也合拍了。一方面中国有考据的传统，另一方面中国 20 世纪需要科学。所以，近代中国史学的一部分的潮流，并且可以说是相当重要的一部分潮流，就是语言、历史打成一片这个说法。最具体的例子，就是在座全汉昇先生、严耕望先生工作的中研院历史语言研究所。这个研究所，英文叫做 History and Philology 便很明显地表示德国的影响、Ranke 的影响。这是因为傅斯年先生在德国留学，受了当时风气的感染。虽然 20 世纪的初年，史学界的变化已经开始（一会儿我们就要讲到），可是在当时还没有感觉到，当时还觉得 Ranke 这个想法是对的。当时所谓汉学，就是刚才全先生讲到的法国巴黎的汉学这一派，也都是走语言学考据学的路子，所以汉学是如此。当然，傅先生与法国汉学也有相当的接触。傅先生在德国受到 Ranke 这一派史学思想的影响，因此觉得研究历史必不能离开语言。傅先生自己很有名的一部著作、讲性命古训辩证，就很明确地表示这个方法。我希望大家有机会可以好好读一读那篇论文里边的序言部分，是讲方法论的，讲何以语言与历史有这样密切的关系。我想，基本上说，这个说法并不错。今天有许多人批评它，就是因为它走到极端，就以 Ranke 来说，Ranke 自己也没有跑到后来那样极端。Ranke 本人并非极端的历史主义者，就像有人说柏拉图不是柏拉图主义者一样。所以极端的历史主义，是后期的发展。不过，傅先生把这路思想传来以后，引起了几个重要的后果（是指对中国史学有所影响方面而言的）：第一个方面，就是说，历史与语言有密切的关系，这一点似乎已不成问题。第二，历史研究最重要的，是讲什么呢？

是讲材料。材料完备，你就可以得到完善的历史。所以，材料（或说史料）便是历史的说法，中国也一度相当地流行。这个观念，也可以说是从历史主义里派生出来的，是副产品之一。第三方面，因为要讲材料越多越好，所以讲史学，一定要渊博。这与考证学有关系。考证学一定要渊博，你要不渊博，你就没办法把无数有关一个小问题的材料集中起来，求得一种彻底的解决。在古代没有 index 的时代，你怎样找材料？完全是靠自己，靠记忆得越多越好，靠多看书。所以，渊博本身也成为治学的一个理想。这几个方面，都跟 philology 有密切关系。这在西方，已经可以得到证明是如此。比如，15 世纪意大利的 Valla，16 世纪法国的 Budé，都注重渊博，都是从训诂讲到历史考证。在中国亦是如此，清初的阎若璩，大家都认为他是最渊博的人。他自己也把“一物不知，以为深耻，遭人而问，少有宁日”悬为治学的理想。所以求广博的知识，这是 philology 所带来的。这在中国也有影响。在理论方面，傅先生讲得比较清楚，有好几篇重要的文章，包括史语所的工作旨趣。另外一个方面，就是讲渊博，也就是材料的掌握。最明显的例子，就是陈寅恪先生，陈先生的渊博，我们大家都佩服的，可是陈先生的渊博，也可能是他在德国受到的影响，就是受到考证学派 Ranke 这一派的影响，讲历史要越全越好，一生在准备材料，要准备写一部所谓的最后的历史。因此陈先生的重要著作都自谦为“稿”，就表示未成最后的定论。要写最后的历史，照当时的想法来说是可以成立的，如果历史真跟科学一样，达到绝对客观的境地。（当时的观念中的科学，跟现在又不同了。）当时的观念，如果我们把材料完全搜集全了，对每一小问题作过极深极细密的研究，得到可靠的结论，没有主观的成见。到最后，所有问题都研究完了，我们可以综合，可以写出一部最后的历

史。有这个理想在那里，因此，我们作史学研究的人，提倡史学的人，往往觉得应该先鼓励人家做小题目，就是胡适之先生常说的所谓“小题大做”。我最近看到胡先生给吴晗的信里面特别强调这一点。他说，我让你研究明史，不是要你写一部新的明史，你要作许多许多的小题目，吴晗也接受了他的建议。吴晗后来写明太祖传的时候就说，我的明太祖传，是根据几十篇研究明朝初年的论文来作一个基础的。所以从这里可以看出来：分析工作，历史的分析工作，应该在历史的综合工作之前。这也是在历史主义思潮之下所应有的一个发展——思想上的一个发展。从某些方面上讲，他们都可以自圆其说，都可以说并不错。我们刚才讲到历史主义从 19 世纪的德国开始，就是肯定有客观的历史，主张用最渊博的学问和知识来治史。当时欧洲和英国的大师，包括 Ranke、Coulanges、Acton、 Bury 等都具备这样的条件，都可以说是史学界特出的人才。可是这一派的历史思想，影响到外国去以后，慢慢地发生了反应——发生相反的反应，也可以说——我记得在 1934 年，在美国的历史学会上，有一位叫做 Smith 的学者，检讨从 19 世纪末到 1934 年这几十年中间的美国史学，他把美国的史学家分成两类，第一类人是根据 Ranke 的理想的，要找历史上真正发生过什么事情，历史的真相到底如何？要建立绝对客观的历史真理。他说这一派的人在美国的史学界，无论写大的书，还是写小的论文，都有很好的成绩。相反的，不根据这一套说法，不根据 Ranke 这套思想走的人，其成绩都是很差的。当然后面这句话他没有明说出来，可是含意是很清楚的。这篇文章，引起了一个很大的风波，就是 Charles Beard 的反驳。Charles Beard 是近代美国最著名的史学家之一，关于这个问题，他有一篇很著名的文章，叫做《那一个高贵的梦》（That Noble Dream），Charles 的文章

里面提到，我们有一个高贵的理想，高贵的梦。这个梦就是说要搞客观的历史，不带任何主观因素的历史。Charles Beard 可以说是职业史学家中，在 20 世纪时，第一个正式向 Ranke 史学派“开火”的人。他认为，历史学家的主观部分在史学上是永远也去不掉的。为什么去不掉呢？这个问题我等一下再讲。

先讲讲在这以前，即 19 世纪的时候，是否每个人都接受 Ranke 的说法呢？也并不然。我们知道，至少，在德国，就有好几位哲学家同时也是历史学家，是反对 Ranke 的。第一位，是 H.Rickert。第二位，是 W.Dilthey。这两个人，都是 19 世纪的人，也都对哲学有兴趣，当然同时对历史也都有造诣。这两位先生的思想，在当时已受到注意，可是还没有受到广泛的注意。在这以前，攻击科学史学的人也还有，比如说，稍前一点的，就有尼采。

尼采有一篇文章，叫做《历史的用处与其弊病》（The Use and Abuse of History）。尼采这篇文章，也是说，如果照 Ranke 的说法，照这一派科学的历史主义思想，那么，历史是没有生命的，是完全为一堆死的材料，死的东西，与人无涉的。因为尼采是哲学家，而不是史学家，所以他的文章，可以说在当时是没有受到注意，一直到后来，Rickert 和 Dilthey 提出同样的说法以后，才在史学家中引起了一些反应。Rickert 的说法，他把所谓科学分成四类，一种是所谓不涉及价值的，同时，又是讲通则的（non-valuing and generalizing）。一方面讲通则，一方面不涉及价值问题，他说这种东西，是所谓纯粹的科学，自然科学便是如此；另一种是不讲价值，但是是讲个别性的（non-valuing and individualizing），讲特殊性的，比如地质学、生物学是属于这一类的；再一种是涉及人的价值问题，又是讲通则的（valuing and generalizing），讲经济的发展规律，社会的发

展规律，比如经济学、社会学；第四种是有价值问题，而讲特殊的（valuing and individualizing），这便是历史。历史是讲特殊的事情不讲整个的通则（当然照今天的看法，通则也是需要，这涉及历史知识的性质问题，我今天不能讲那一方面了）。历史的每一件事情，主要是个别的。（我这样说，并不表示我同意或不同意。就是说，这种说法可以接受挑战，你可以说历史并不是个别性的，这已经有人提出来，而且已经讨论很多。我们今天不能旁涉太远。）这是 Rickert 在当时对于科学的分类，我们同意不同意他的分类，是另外一个问题，可是，我们不能不注意到他特别强调的人的主观性，在历史学里是不容易去掉的，因为历史本身就涉及价值（这个问题当然也涉及到价值与事实〔value and fact〕的分别，及何谓史实的问题，等一会我们也许提一提）。Rickert 的这一挑战，受到当时学术界的注意。再进一步，就有 Dilthey 的理论出现，他可以说是一个注重心理学的人，是个心理学家。同时，他们又可以说是所谓大陆的理想主义哲学家。Dilthey 有志仿康德写一部《历史理性批判》，但没有成功。他讲历史特别注重心理学分析方面（不是现代弗洛伊德以后的所谓心理分析），强调治史者要注重内在体验。这一派的思想，后来有很大的影响，比如在英国的 R.G.Collingwood，他是近代的一个新理想主义（neo-idealism）的最重要代表，他当然受到 Rickert、Dilthey 等的影响，把历史看成不仅不同于自然科学，并且也不同于社会科学。可见主张历史研究上有主观因素这一派的思想，在 Ranke 的势力如日中天的时候，就已经有人提出来了，不过，要到 Charles Beard 的时代，才能真正地在史学研究上发生很大的作用。Charles Beard 的 That Noble Dream 提出来之后，可以说近三四十年来的美国，基本上是接受他的说法的，基本上是认为研究历史，史家的主观是去不掉

的，就像 Mazzini 所说的：我读任何历史家的书，只要读上二十页，我马上可以看出他个人的观点。这种说法，是相当有道理的。尽管你嘴里说要客观，你尽量地希望没有主观，可是，你的教育，你的背景，你的价值观念，无形中都影响到你对于史料的选择，对于问题的提出，甚至于问题的提法。所以，历史学上有一个主观的因素，解释性的因素，这个因素，是驱除不去的。只要有史家在，就没有办法完全去掉。

而且，后来人家索性研究 Ranke 本人，就是说，既然 Ranke 自己说有绝对客观的历史，那么，我们来研究 Ranke，看看他有没有表现一种价值问题在里面。事实上，大家研究的结果，发现 Ranke 本人也有主观，他代表一种国家主义的偏向；在法国大革命以后，他又代表一种保守派的思想。国家的观念，保守的立场，都影响他对问题的选择。他为什么要注意日耳曼国家的起源问题？这表示他自己同样有一套价值观念。所以，最初开创的人，同样不能排除历史的主观因素。如果这一点成立的话（我相信已经证明是可以成立了，大家稍微想想，也都可以接受的），我们就可以谈所谓史家与史学问题。史学虽然说是客观的，可是不能够变成化学、物理，完全没个人的因素。

那么，是不是说，历史是完全主观的东西呢？可以随心所欲呢？是不是我们对死人开的玩笑呢？我想，也不是的。一方面，我们现在固然要反省，甚至在某种程度上批评 Ranke 的历史主义的影响，可是另一方面我们要很尊重考证学派与讲客观真理的这个学派的对于史学之贡献。他们的贡献，最要紧的方面，就在于对个别史实的鉴定，个别史实的考察，能做到尽量客观的地步。因为长期地从事于文献的研究，他们形成了一套很精密的研究方法。这在中国可以用乾

嘉作代表，在西方，千千万万的历史论文，都可以说是遵守着一些确定的客观的标准。所以，在史学研究上，对于个别材料、个别问题的处理上，西方历史主义学派在史学界的贡献，中国的乾嘉学派在史学界的贡献，都是不可磨灭的，都将永远成为史学上不可少的知识基础。可是，他们的毛病，是建筑在一个错误的假定上。这个假定，在当时来说是不易避免的。我们今天不能笑话他们，因为我们今天对于知识，特别是历史知识有了不同的了解。我们处在几十年后，看法不一样，不能因此说：这些人怎么这样糊涂。其实不是糊涂，要是我们在那个时代，我们还不一定能懂他们的说法。所以不能以后笑前。学历史的人，最要紧的，我想就是要谦虚，越看前人的成绩，越觉得自己渺小。这话虽是题外话，我想也是题中应有之义。

所以我们虽然批评 Ranke 和批评考证学派，这只是从一个更高的综合观点上来批评。就是说，关于历史学上主观因素的问题，他们忽略了，看得太简单了。在今天看来，我们可以在一个更高的层次上，一面接受考证学派、语言学派讲的客观真理。我们得承认在实际工作上、文献处理上、个别问题解决上，语言学派、考证学派的贡献——这贡献是不可抹煞的，而且是永远需要的；可是另一方面，我们要主张历史研究不能只讲分析，也应有一个综合观念。历史学与史家对时代的主观感受有密切的关系。这就牵涉到所谓史学与时代的问题。

史学、史家与时代，都有密切的关系，没有一个历史学家可以完全脱离时代，这一点，我们刚才讲到 Ranke 时已经证明了，他认为他可以超出历史，事实上他没有超出历史。他认为他可以不讲时代问题，可是事实上他选择的问题表现了时代性，他已经不自觉地作了某种主观的选择。比如说，像 Coulanges 这种人，绝对相信科学的历

史，他说爱国与不爱国，与历史没有关系，爱国是一种道德，一种德性，可是另一方面，他说历史是一种科学，所以这两者不能混而为一。这是当时的一种说法，但影响到我们今天，中国也受到影响。中国也有人认为，我们讲历史就是讲历史，不管什么民族的情绪，不管什么 Coulanges 所讲的爱国的问题。历史是一个客观的史实，一谈到爱国就卷入情感了，也就可能不够客观了。所以我想，Ranke 这一派的理论发展到极端，也有好几个方面的流弊。一个方面是太重视小的考证，就是注意太多的小问题，而常常忽略了大问题。换言之，就是把分析看得很重要而把综合看成轻易，或者看做不重要，或者觉得危险，或者觉得不值得做，其中必有一个。另一个方面，就是对于时代完全不管，为史学而史学，为考证而考证，为学问而学问。这个理想的本身，我也不能说它错，我觉得在我们的社会上，也应该有些学者，像这样的把全部精神贯注在学问里面，精神生命都在里面。这是一种了不得的精神，这种精神绝不可以轻易地加以批评。可是另外一方面，我们也不希望史学全部跟现代人生没有关系。史学是什么？这个问题，可以说因人而异，可是照我个人的看法，照我涉猎到的十几年来讨论史学问题的书（我在这方面主要是看重职业史学家自己写的书，我不太看重哲学家对于史学的分析。哲学家对史学的分析，近二十年来，因为所谓分析哲学与英国的 ordinary language 这一派的影响，著作很多。大体上是对历史的语言进行精确的分析。同时也讨论到历史的通则或历史知识的性质等等问题。这些问题我觉得还是哲学家的问题），发觉有一个问题，大家都似乎很注意，就是说，历史一定要以人为中心的。所谓人，并不是个别的、孤立的个人，而是生活在社会里面的人。这是历史研究的一个最重要的问题。换言之，历史与生活是分不开的。这一点，许

多史学家都同意。比如E.H.Carr是研究俄国史的，他有一本很重要的书，1962年出版的，叫《什么是历史》。这本书是1961年在剑桥大学的讲演，相信在座多数先生都读过了，我这里也不必详细介绍它的内容。后来许多人（从美国到英国，从哲学家到史学家）对他的批评，有一个共同之点，便认为他还是新实证主义的一个代表，相信历史是进步的，社会是可以越来越好的，这本书的最基本的观念就在这里。但Carr也承认，历史必须以生活为中心，也承认，历史事实与历史价值不可分。为什么？他说，你要将历史的事实与价值完全分开的话，那只有在一个静态的世界里才能做得到。在动态的社会里面，你没有办法把这两个东西分开。我们在讨论问题时，不能说这是事实部分，那是价值部分，所以根本是分不开的。Carr很强调主观与客观是互相影响的，史学家影响到事实，事实当然也影响到史学家对问题的考虑，所以这是一个互相的关系，一个动态的关系。第二个方面，他特别强调，对于史学家，人生是最重要的。这又牵涉到古今的问题，我们下面要谈到。学历史的人不能完全忘怀现实生活。所谓历史学家的主观就与他的现实生活有密切的不可分割的关系。所以在史家的主观问题上，他和Charles Beard见解一致。不过，他强调，如果我们明明知道，我们有一个观点，有一个一偏之见，那就应把这个观点、这个偏见提到自觉的程度。这是一个化主观为客观的必要过程。自觉的主观便不致影响到历史的客观性。问题在于你肯不肯承认有一个看法，并说明这看法是根据某种假定。你要坚持说你没有任何假定，你是骗人的。你一定有假定。有许多史学家，明明有假定而不肯想“我有什么假定”？认为自己的观点是天经地义。一般的人，头脑里有许多东西常常不受检讨，不受怀疑，因为这些东西好像是人人都接受的。在史学家来说，没有一种观点

真正是天经地义的。除了你自己的看法以外，你还得看看别人有什么不同的看法。你要认为你自己的想法是天经地义的话，那么一切问题都无从谈起了，整个门都关上了。即使是天经地义还可考虑，可讨论，这才是史学家所应采取的态度。Carr 在这方面，我是相当同情他的。每个人既然不能避免主观，那么最可能做的事情，就是把主观的问题，把基本的假定提到一个明确的境地来，提到一种自觉的状态来。假借客观的外形，来隐藏着一种主观，这对史学的发展来说是不利的。

更早一点，像法国的有名的史学家 Marc Bloch，在 1941 年有一本未完成的书，后来译成英文，叫做 *The Historian's Craft*。我们知道，Bloch 是一个了不起的史学家。他研究法国历史，尤其是中古封建社会史，他在这一方面的著作在近代最受推重。另外一方面，Bloch 又是最爱现实的，最爱人生的。他因反纳粹而被捕，后来关在监牢里，到 1941 年被纳粹杀了，还不到六十岁。当时许多人劝他离开法国，但他不肯去，坚决抵抗德国，反对纳粹，终于牺牲了生命，他就是这样一个人。他对于人生，是极严肃的。他极爱他的国家，极爱他的理想。在史学方面，他还是受到 Ranke 这一派的历史主义相当大的影响，也受到 philology 的影响，因此在他这本著作中，客观主义的气氛还是很浓。可是这本书是在监牢里面写的，写的时候手上也没有参考书，是凭记忆而写的，所以这本书没有什么旁征博引的地方，完全是一个史学家在生命快要结束的时候（他自己当然不知道）反省史学上的许多问题。这书中牵涉很广。他是一个职业史学家，他对于人生所表现的热情，和他对史学工作所采取的客观态度，可以说是一个强烈的对比。他说，我们史学家所最关心的就是人。他引他的朋友 Henri Pirenne，也是一位大史家的一句话：我是历史

家，我爱人生。他把史学家比喻为童话中的一种妖怪，只要闻到哪里有人肉香，就在哪里出现。历史是以人为中心的，史家应重视人生，在这方面，他与 Carr 是采取相同的看法。这两个人在思想上没有关系，也没有渊源，但两人都认为人是史学家的中心问题。这里面又牵涉到史学研究对今天有什么用处这问题，当然这是很难答复的问题。

我们可以这样说，从历史上看，史学一定是有用的，在政治上尤其有用，其实所谓“古为今用”，在中国自来就这样说。说得最清楚的，比如清朝初年的魏禧，就说“考古以证今”。在中国，在西方，传统史学都是以政治为主，以自己的国家为主。中国是以古为鉴，这当然是很早的话，后来变为司马光的《资治通鉴》，通鉴，就是在历史上照照镜子。这个照照镜子的思想在西方也一样有。中古时有所谓“国王的镜子”(Mirror for the Prince)，“国王的镜子”就相当于中国的通鉴。讲历史应注意什么问题，才对于我们国家有帮助，这是今天研究历史的人必须思考的问题。历史是镜子，这并不是一句空话，中国历史在以往确确实实发生过作用。比如做皇帝的人，往往要读历史，包括像乾隆这样的人，也读历史。再早一点，历史地位相同的人，总要回头看看历史，看看前人用什么方法处理相同的难题。我举一个例子来讲，我记得好几年前，我有一位朋友，研究宋史，有一次谈天，他说宋高宗这个人在历史上很是了不起。我问怎样个了不起？他说，宋高宗有许多地方是有开创性的，比方以柔道治天下，以前的皇帝就好像没有说过。我说我记得汉光武本纪上就有这句话。汉光武是一个中兴之主，宋高宗也是一个中兴之主，一个是东汉的开创者，一个是南宋的开创者。一个南宋的中兴之主，很自然地会注意到历史上的中兴前例，也很自然会读点史书。不过我

当时虽查出汉光武的确讲过柔道治天下的话，但是我还不能找出证据，证明宋高宗真正看过汉光武的本纪。后来，大概过了一年二年的时间，我偶然看了王明清《挥麈录》，里面有一条，说宋高宗曾手抄汉光武本纪送给臣下。这是一绝对性的证据，可以证明宋高宗一定好好读过汉光武本纪，不但读过，还手抄了一遍，可见他确确实实把历史当作一种有用的东西。我们讲史学有用这一点，不仅在中国如此，在西方也如此。我刚才说过的"国王的镜子"，这可算是外国的《资治通鉴》，虽然"国王的镜子"不是纯粹历史。在近代，如19世纪英国的Seeley，他认为历史知识是可以造就政治家的。他的名言是所谓"历史是过去的政治，政治是今天的历史"，从这方面看，至少历史对于统治者，对于负责最高权力的人来说，它是发生过作用的。像20世纪的丘吉尔，就是大史家。记得杜鲁门女儿写关于他父亲的回忆录，其中提到有一次英美最高统帅开军事会议，商量诺曼底登陆，丘吉尔对法国北岸的小村镇的历史如数家珍，什么地方以前打过仗，胜负如何等等，大家惊服不已。甚至于眼前我们还可以看到统治者运用历史的例子。毛泽东就是这样，历史对他还是有作用的。至少我个人的看法（这说法当然还需要证明，我不过是随便地说说），至少他有意无意地有些地方是在学明太祖的。1950年左右他看过吴晗的《朱元璋传》，并且有批评，这事似乎可靠。吴晗的那部传记对他有极大的影响。比如红卫兵，好像是新兴的东西，其实明太祖就用过。明太祖用监生，用国子监的学生，就可以说相当于毛泽东在文化大革命时期对于红卫兵的运用。明太祖诛戮功臣，一再整肃干部，动以万计，到后来的政治上无人可用，只有用学生为他办事，如编黄册、如土地丈量等。这些记载可能对后世发生过暗示作用。这个问题我们当然还可以再研究。我相信可以找出不少证据来

证明历史对统治者有作用，一直到今天为止。或者也可说，历史的影响，不一定直接来自史书本身，还可以从小说如《三国演义》来。《三国演义》可说它是小说，也是历史，是用小说的形式写历史。《三国演义》对中国人也很有作用的。西方的史学家，也都承认 Sir Walter Scott 的历史小说对于许多西方读者发生过很大的影响。所以从这些方面看，历史确是有用的。

今天我们讲历史的用处，当然不只是为了少数人，更不应该是为了统治者来看这个问题。我们写历史，是为了大家看的。我们的时代是民主的时代，如果我们还承认，民主本身是个价值的话，那么历史本身也应该经过民主化，不能为了少数的人服务的。司马光的《通鉴》诚然是一部不朽的著作，可是今天我们没有理由再写新《资治通鉴》了。因此，史学和时代是有一种很明确的动态的关系。而这个关系的建立，就要看史学家对于他的时代有没有感受，有没有深入进去，是不是时时注意现实人生上的问题。史学家关起门来不问世事，固然也有，不过我们不必担心。这种人的比例只是千分之一，甚至万分之一。社会上总要有少数的学者，他的生命，就是进行某一方面的研究工作，其他全不管。对于这样的人，这种态度，完全不必担心，不但不用担心，并且还要尊重。应该担心的问题，是我们怎样才可把专门的史学知识，从学府里面传播到社会上去。这倒是我们今天面临着的一个很大的问题，这个问题，在西方，有很好的办法来解决，比如他们的教育制度好，他们的教学方法也是认真的，所以许多第一流的史学家，不仅是做研究工作，同时还肯花时间去写教科书，或者相当于教科书的这一类书，把最新的历史知识随时推拓到社会上去。这对于一般人的历史教育有很大的作用。今天的学院里面档案性的研究很多，如果没有一些人将它综合起来，这些千

千万万的专题研究，都没有了生命。这不是我说的话，是一个富有天才而不幸早夭的人类学家 Philip Bagby 的说法。他认为今天散在无数种专门性刊物中的历史论文，如果没有人把它们的结论综合起来，加以融会贯通，那么这些论文便只能是历史的研究，而不配叫做史学。这一点，中国 18 世纪的章学诚，也有相同的说法。章氏认为，“整辑排比，谓之史纂；参互搜讨，谓之史考。皆非史学”。在清代有这样的看法，已经是很难得的了。他明白地分出史考（今天所谓的考证）或者史纂（今天的所谓编辑）与史学不同。所以今天大家说编史料，这是一种，如大陆上编了很多太平天国、鸦片战争等等，这都是史纂。另一方面，千千万万在各种学报中的论文，这都是史考，还不是史学。真正的史学，必须是以人生为中心的，里面跳动着现实的生命。应该有人随时做这类工作。我相信，中国过去讲通史，如司马迁，或西方如 Ranke，也讲 universal history，都是认为史学本身应该有一个基本的目的，除了分析以外还要有综合工作，否则，历史的知识是死的（并不是说没有用），就只能摆在那图书馆里。写通史，问题就来了，很多人对很少的东西知道得很多，而对很多的东西知道得很少，这是不可避免的。那么我们怎么样做综合工作？并不是说我们每个人都要写一部通史，或全面的历史。你可以写一个时代，你也可以写一个专门，或者政治制度史呀，或是思想史呀，或是经济史呀，这样也是一种综合工作。所以综合不限于一个全面的，当然全面的教科书不断也会有人写，社会上也有这样的要求。我们这几十年来在教科书、通史的编写方面，可以说成绩很有限。钱穆先生的《国史大纲》，我认为至目前为止，还是最有见解的一部书。钱先生的书，当然有人批评，这是任何著作都不能避免的。但你要从看问题的深度方面、广度方面、从见解方面来了解

这书的价值。如果你要我介绍一部通史给你读，我只能介绍钱先生这一部。钱先生这部书，不是真正的教科书，这里包括了他的许多特殊的心得。不过，他是希望成为教科书，而且实际上已经被大家用为教科书好几十年了。这书在大陆引起了许多批判，这就证明它有影响。比如研究王安石，大陆上有许多专门研究王安石的文章，可是他们也还是把《国史大纲》中讲王安石的一段特别提出来，加以批判，可见钱先生的观点，是有他的独到的地方。所以我希望好的史学家，第一流的史学家，除了作分析的工作之外，还要注意综合的工作。最后的历史（ultimate history）是不可能的。今天我们认为最合乎标准的历史，过几十年就要大事修改。举两个例子，Lord Acton 19 世纪末叶为了编剑桥近代史写过一份报告书，他说，我们希望将来（他说目前还不可能，要过若干年，等历史的研究达到了一定的程度），我们能够写出一部最后的历史。这是 19 世纪最后几年的事。第二个例子是，到了 1959 年，过了差不多六十年，另一位英国历史学家 Sir George Clark，编了《新剑桥近代史》。好，你看他书上所说，历史是不能绝对客观的，历史是要不断改写的。过了五六十年，史学的气候全变了，同样的一部书，旧的编者的说法与新的编者的说法，可以说相差万里。这就说明了，第一、史学里面有主观因素，有个人的因素；第二、历史永远没有办法写出所谓最后定本。有人说可以写一部历史，使后来的人没法再更改一个字。我想这是文人的夸大说法。历史永远是变动的，每个时代都有每个时代的需要，每个史家都有每个史家的个别的性情。换言之，历史时时要修改，这是史学与时代的关系。很简单，任何时代的思想或者是社会的运动，都影响史学，如法国大革命对史学的影响就很大，是不是？18 世纪的自然科学发展新的思想，进步的观念，对史学也有很

大的影响。所以大家一度相信，历史是进步的。但是 Fisher 在 *A History of Europe* 的序言上有句名言，历史有时是进步的，有时是退步的，没有一定的方向。这又是史观随时代而变的一个例子。我到香港后，听到“历史潮流不可抗拒”这种说法，当然，我们不能把这句话看得太严肃。什么是“历史潮流”？你怎知道它是“不可抗拒”的？这问题要是问下去的话，我想没有一个人能答复。相信这句话的人，我希望他们能读一读 Isaiah Berlin 的 *Historical Inevitability* 那本小书。我们研究历史的人，相信有客观的事实；这些客观的事实，通过考证学的整理和鉴定，大体上是可以确定的。这是史学的一个层次——科学层次。可是，这些事实有什么意义，这又是因人而异。根据同样的事实，不一定得出的结论是一样的，因为史义属于另一个层次——即哲学的层次。现在有人说，乾嘉的史学，是一种科学，也不能说完全没有根据。

研究历史，是研究古代呢？抑是研究现代？什么是今？什么是古？这也很难说。我刚才讲的一句话，已经成为过去了，可是我的整个演讲还未终结。历史是要讲连贯性（continuity），是根据“事”（event）来讲的，比如我在这里讲演，你不能把我的演讲词切成许多片断，这样，就失去其连续性。讲历史的连续性，一定要讲事，事本身没有完，历史便还在延续之中；即使事本身完了，还有它的余波。所以，讲古讲今的界限很难分，研究古代的历史比研究现代的历史为重要，这种说法是一偏之见。其理由大体是，眼前的历史，材料不易收得齐备。我想，这还是根据 Ranke 一派的说法推出来的。这种说法，认为要研究历史，必须将所有的材料搜集完全后再下判断。又说要将某阶段的历史的每一部分都弄清楚之后，才能写那个时代的历史。这说法很成问题。如 Ranke 派的名家，英国

Lord Acton，一生都在史料搜集和准备阶段，因此终不能写成一部历史。从另一方面说，历史对人的影响，不一定越近就越重要，这并不是与时间成正比例的。近代的历史，如果没有重大的事件，对我们来说，影响并不一定很大；反而，有些古代历史上的大事，对我们的影响，对整个后代的影响，却有时是很巨大的。所以治史不必存古今之见，要看个人性之所近。同时地，我们要写什么样的历史？怎么写？这个问题也同样没有一定的答案。我想，还是得根据个人的兴趣，自己找题目，找自己有兴趣的题目，比如你研究某一个人物，可是你自己不喜欢他，对研究的对象不能有同情的了解。这样你研究也不会精彩。所以这里边有个情感的因素在内（即所谓 emotional tie）。我记得郭沫若以前写《十批判书》研究韩非，说我越看韩非子的书就越不痛快。如果越看越不痛快，那你根本无法研究，是吧？你能把你的感情跟历史结合，你便有了写出比较好的作品的条件，不管是哪一方面的，研究一个人物，研究一种制度，研究一次战争，或是研究一个朝代。所以这问题没有一个清楚的答案，完全是视乎个人，跟他的个性有关系。

我们说历史里面有主观的因素，史学家与时代、与他们的学识修养有很大的关系，这就引起关于史学家本身的一个很重要的问题：史学家本身就是史学上的一个很重要的因素。而且史学家写史本身就是一个史实，这一点我们大家都知道的。我记得李济之先生讲过一个故事，他有一年到华盛顿去看蒋廷黻先生，蒋先生问他一个问题，说：你看是司马迁伟大呢，还是张骞伟大？我想也许蒋先生晚年有些怀疑他是否应该丢掉史学去改行为外交家吧！这问题显然没有一个答案；不过，在我们中国人看来，司马迁的影响恐怕要大于张骞。司马迁写《史记》，本身就是一个史实，通过写史而创造历史，所以史

学家特别是有影响力的，本身已经是一个研究的对象。所以我讲史家的责任，是因为史学里面特别有主观的因素，个人的因素。在外国人讲自然科学的来说，并不觉得科学家个人的道德、修养、品格的重要，或对学问有什么重大关系。历史上有许多这样的例子，一个科学家本身修养坏得很，可是他可以得诺贝尔奖金。这事情并不稀奇。自然科学家也许可以如此，可是，在史学家来说，似乎并不一样。史学家的主观既存在于他的作品之中，则他个人对人类、对社会很有影响，如果本身修养坏，本身的缺点不加以克制，对自己不能加以自律，那么，他所产生的影响是很坏的。所以，西方的史学家现在也提倡这一点。像前面举的例子，认为史学家要重视人生，热爱人生，其涵义即在此。学历史的人，至少应该有严肃感，尊严感，对生命有严肃感的人，才能真正懂得历史；有严肃感的人，对他的时代，必须密切地注意，绝不能将自己关在书房里，只管自己书桌上的事情，好像其他世上一切皆与我不相干一样。这虽也是一种态度，不过这样的史学家毕竟是少数。一般来讲，大的史学家，他对于时代的感觉是紧密的。刚才我们讲 Ranke，事实上，他反映时代是很深刻的，如果他对当时的时代没有感情，没有对时代的密切关心，他便不可能创造出自己的历史来。又像王国维，他研究甲骨文，与现实好像没有多大相关，可是他的《殷周制度论》，大家要是看过的话，便可看出这是他在清末民初之际，在社会大变动之际，他所受的感觉的一种反应，绝不是与时代没有关系的。他认为殷周制度是中国历史上最大的变化，是不是最大的变化，现在的考古学家提出疑问，可是，我们要从学术史的观点来看，这却反映了他对于时代的敏感。王国维的自杀，也是由于他对时代的敏感。他的敏感，使他看到他所处的社会的巨大变化，所以他又注意到历史上有没有最大

的变化，变化在哪里，这就是他的殷周制度论的真正背景。表面上，他是在研究甲骨文，好像和时代没有联系，而事实上，他对时代却有极大的敏感。就是其他近代的中国历史学者的作品，比如钱穆先生、陈寅恪先生，他们选择的题目，跟他们的对时代的乐观、悲观、希望、失望，以至跟他们在历史上所看到的光明面和黑暗面，都有极密切的关系。所以，Mazzini 说，看一部史书的头二十页，便可看出一个史学家的面目，我想这不是夸张的话，除非他是抄来的，否则，只要经过史家自己思考过的、经过创造的真正好的作品，这是可以看出来的。另一方面，正因为史学上主观因素的重要，史家也特别重要。因此他自己特别应该自律，不要随便放笔乱写。放笔乱写的结果，影响可以是很坏的。所以章学诚特别提倡史德，今天的史德是什么，我们可以因人而异，不过，至少做学问应该忠诚于他所研究的对象，忠诚于他的结论，不要为现实、为个人的私念而改变他研究历史所得到的结论，因为这是很容易的。有人说历史是一个漂亮的女孩子，看你如何给她打扮，也就是刚才所说的，历史是活人对死人开的玩笑。史料那么多，你要建立任何理论都可以，这是一个大问题，今天因时间的关系，我想不多谈了。

最后的结论，就是史学跟史学家是分不开的，而史学、史家同时又与时代有密切的关系，并且应该强调这种关系。

史家的责任是很重大的。在今天，我希望大家多做综合的工作。我并非说具体的分析工作不重要，而是综合工作现在尤为迫切需要。我们不要以为，对一个时代写了二十篇、三十篇的考证论文，就可以综合那个时代，这是错误的。因为考证题目是做不完的，并且也永远可以再做过。所以，这两种工作并不属于同一层次。如果说我在每个方面都作过研究，我的历史综合就一定比别人

可靠，这也不见得是“天经地义”，还要看你综合的才能如何。从前蒋廷黻先生在清华时说过，有位同事会背全部《汉书》，但是并不懂得汉代的历史，这句话也许说得过火了，不过里面却包含着值得思考的问题。

甚至没有在学院里工作的人，一样可以成为史学家。没有经过学院式的、繁琐考证训练的人，如果自修得法一样也可以写出好的史书，这在历史上的例子很多，并不是我在这里乱说话。有时候，你不见庐山真面目，只缘身在此山中，你太钻到里面去了，便只见树木，不见森林，这是有可能的。如果在外面看，也许会更清楚。总而言之，我以为史学工作是今天第一要务。我说第一要务，当然本身便是一种偏见，在哲学家如在座的唐君毅先生看来，也许哲学是第一要务，心理学家则认为心理学才是第一要务。不过，我是从史学的立场上讲，我觉得是非常重要的。希望学院里面和社会上的史学家都能为史学综合工作而努力。因为历史对今天还是十分有用的，即所谓“古为今用”。所以，我希望大家多注意历史问题，不要认为历史是过去了的。过去与现在，这我刚才说过，是很难区分的，我这里讲完了，是不是过去了呢？还是没有完全过去？当然我是希望还没有过去，那么，历史还是值得研究的。

新亚书院研究所、新亚书院文学院联合举办

中国文化讲座第二讲记录（1973 年 12 月 2 日）

关于中国历史特质的一些看法

今天，同学们要我讲："中国历史的特质"一题目。如果由我选择题目，我想改为另一题目的。因为这题目假定了许多东西，假定了我们已很清楚中国历史的特质，并且已有很深入的研究，同时跟世界其他地区的历史（如西方）作过了大体的比较。倘若没有做这些基础工作，贸贸然说中国历史的特质，是很困难的。因此，对这题目的处理，我希望透过近代学人的一些讨论来检讨一下有关"中国历史的特质"的一些看法。所以和原来题目的要求，多多少少是有一点儿距离的。

究竟从什么地方来开始讲一个文化的特质，尤其是一困难的问题。有人说哲学是代表一文化的最浓缩的特质。可是一提到哲学，我们又遭遇一个问题，就是中国哲学思想有很多派别，虽说儒家是正统，但除正统外还有很多其他学派，都是有作用的——就看它们在我们生活中的哪一层面上发生作用。有人曾开玩笑地说："中国的传统读书人，学优而仕，做官的时候是儒家，但告老后可以转为道家或佛家。"魏晋南北朝有"外儒内道"的说法。如《抱朴子》，分内篇、外篇；内篇讲的是神仙，外篇讲的是儒家治国平天下的道理。所以

拿某一家的哲学来代表一个历史或文化的特性和精神，无疑是有困难的。我的本行是历史，所以我只打算根据历史事实来谈这个问题。

历史虽然可以不断地向前追溯，但我们总可以假定它是有一起点的。我想从新石器时代开始。据考古学的成就，我认为可以从仰韶文化和龙山文化讲起。本来仰韶在河南，龙山在山东。但现在不少考古学者认为仰韶与龙山可用来作代表一时代文化的通名。从这个意义上说，仰韶文化最早的代表是陕西西乡的李家村而不是河南的仰韶村。绳纹陶器的特色已有很明显的表现。仰韶第二期可以半坡文化为代表。考古学家认为这文化的特色之一是有家族、氏族的意识存在，村中有一大坟场，可能是葬同族的人，甚至祖先崇拜也可能已于此期开始。这是中国传统文化的一个显著的特色。至于龙山文化，祖先崇拜已进一步制度化了，例如有祖宗的塑像（陶且）为崇拜的象征。占卜也已成风气，用猪牛羊肩胛骨烧的。至于文字的发现，虽然迟至商代——甲骨文，但中国文字起源甚早，而且似乎是独立发展的系统。公元前四千年的半坡遗址已发现了数字的符号，如一、二、五、六、七、八等。最近郑德坤研究中国上古的数名，便肯定中国的数名不但自成系统，而且可能比埃及还早。

仰韶、龙山，从前考古学者、历史学者认为是代表东夷西夏的分界。但现在的考古学者，认为这两个文化的理论有些问题，认为仰韶龙山是同一个文化系统，龙山即承接了仰韶。龙山以下则接着是商代。至于这理论正确与否，还不能下定论。无论如何，从仰韶到龙山，中国新石器文化，很明显的突出一点，就是家族制度已具雏形。

从经济生活说，考古学家及史学家都注意中国农业的起源。其中最大的争论是究竟农业起源于中国，还是起源于西南亚而传到中国。

现在有两派说法：一派说法认为是由西南亚起源较早。根据中国的考古材料，另一说法是我国农业文化起源于中原本土。中文大学出版何炳棣著的《黄土与中国农业的起源》就是讨论这个大问题的。黄土区是半旱区，必须要有某些条件才能耕种。他的论点与钱穆先生所说的大同小异。钱先生1956年发表的《中国古代北方农作物考》，是根据古文献来推测中国古代土地环境和两河流域不同之处。何书则根据黄土研究、植被资料作一综合。从前有一长时期，不少学者相信所谓中国文化西来说。这论点在前几十年颇为流行。当初大家都相信两河流域的文化东传中国。例如郭沫若研究甲骨文，认为中国商代的文化，与巴比伦有关系。甲骨文的“帝”字本是花蒂之义，是从巴比伦传来的。当然，今日大家都不大愿意接受“中国文化西来说”的论调，这是基于民族的自尊与感情。其实是并不相干的。即使我们承认某些技术是从外面传来，也并不妨害我们对中国文化的整体性的肯定。文化的个别组成因子和文化的全貌，其实是两回事。个别的文化因子也可以是外来的。从今天各方面的研究成果来看，我们并不能说中国文化的每一部分都是土生土长的，没有受任何的外来影响。不过，中国文化在新石器时代，某些特色如家族制度、祖先崇拜、文字系统、农业体系……已有明显的开始了。所以我们不妨大胆地说，中国文化在开始时，便具有某些特色。我们若更进一步推断，也可以说，中国文化的发源地——黄河流域及汾、渭流域比不上两河流域的地理环境。从考古与文献上观察，中国古代文化的发展依赖于大河的支流者为多。这与两河流域或埃及的尼罗河的情形很不相同。黄河在古代的作用比不上两河流域在农业上所起的作用。所以中国人的经济生活在起始便带有一种艰苦奋斗的意义。以仰韶文化的村落为例，便常有迁徙的情形，而且一地有经

过多次居住的迹象。这一方面表示当时耕作技术需要如此做，另一方面也可能是由于土地不够肥沃的缘故。半坡村就是极好的证据。不过这些论点是否站得住，现在还不敢十分断定。我们承认地理对文化的作用，地理环境无疑能影响文化的起源及发展的原始形态（但我并不是主张地理决定论）。

另外一方面，我们当然也可以从横的方面剖解中国文化各部分的特征。这里我特别愿意提出中国的政治传统来谈一谈。中国文化的延续性是很高的。我们可从商周，下溯至明清，以至今日，在中国的土地上，一直存在着一个独特的政治传统。这个传统在秦以后便表现为一大统的政府。政治结构的延续性，是中国与其他文化，尤其是西方所不同的。拿西方来说，从希腊、罗马、中古而至近代民族国家的兴起，阶段划分得清清楚楚的，虽然精神上也有一贯之处。斯宾格勒（Spengler）认为今日的西方文化，已不是西方的古典文化，因为古典的已经死了，新兴文化是一新生。这是一个哲学家的一家之言，我们不必完全同意。但西方的政治传统至少在制度方面不像中国那样有高度的延续性。欧洲自中古至近代虽有一个所谓“神圣罗马帝国”，其实绝大部分只是一空名，绝不能和中国秦汉以后的大一统帝国相提并论。

真正统一的帝国虽然要迟到秦汉时代才出现，但统治着中原地区的政权以“天下共主”自居，却在商、周时代已经开始了。商人觉得自己是“天邑”或“大邦”，周人在灭商以前似乎也承认商是天下的共主。后来周取商而代之，更自认是受命于天。所以中国在中原的政权自视为“天朝”，至少在观念上是很古老的。

中原的政权既是“天朝”，则最高统治者，无论是商周的“王”或秦汉以后的“帝”，当然都是具有最特殊身份的人。这种帝王的特

殊性，在称呼上也清楚地表现了出来。甲骨文中便有所谓“余一人”（胡厚宣有文章专研究这个名词），这就是后来“孤”、“寡人”或秦始皇的“朕”的一种原始形态。“余一人”最初也许只是谦词，非傲慢语。“万方有罪，罪在一身”，就是谦德的表现。汉代皇帝常下罪己诏，也是从这个传统来的。但帝王孤悬在上久了，谦只可转为傲。这就变成韩愈所谓“天王圣明，臣罪当诛”了。但无论居最高位者在主观上是谦还是傲，他在客观制度上超越世人，君临天下，总是不可否认的事实。尽管汉儒抬出“天”来限制皇帝的权力，宋儒抬出“理”来压制皇帝的气焰，都未见有显著的作用。所以讨论中国历史的特质，我们首先要注意这个相当特殊的政治传统。这不是价值问题，而是事实问题。

就价值上说，这个传统有好有坏：好处是使中国这块广大的土地，很早就形成一个统一的国家。坏处是在统一过程中必然要牺牲不少地方性的文化特色。人类学家讲“大传统”和“小传统”之别，就中国情形说，“大传统”似乎太强，使“小传统”很早就被吸收或受到压缩而无以自存。中国人一向歌颂“书同文”、“车同轨”，可是并没有细想这种“同”所付的文化代价。总之，这个大一统的政治传统对几千年来中国历史演进的影响是无比的巨大，它是否影响到其他传统的自由活泼，是仍待探讨的一个问题，例如经济传统、思想学术传统等等。梁漱溟先生说中国文化是早熟的，就政治传统而言，尤其如此。

商周的政治组织，绝没有达到秦代的所谓大一统的境地。最近H.G.Creel写《周代政治起源》（*The Origins of Statecraft in China* Vol.I：The Western Chou Empire），以为周代已开始发展了官僚组织，在各方面的完善甚至超过汉代。这评价我想是有些问题的，我

不十分同意。Creel 指出周代已有很复杂的政治制度，有高度的政治组织，这是毋庸置疑的。Creel 所用的大量金文材料，个别地说，都是有相当的根据。但整个的全面的判断和文献在制度史上的解释又是另一回事。中国传统政治制度上的某些特征当然可以追溯到商周。秦、汉以后的政治制度虽说焕然一新，但个别因子也有不少是从周代传下来的。这个政治传统从秦到清没有发生基本的变化。表面上看每朝都有皇帝，都有大同小异的官制；不过若认真而仔细地分析，上一朝和下一朝之间当然还是有变化的。但是由于中国历史的变化，表面上好像不显著，给人一种一朝一朝地循环下去的印象，这就是西方学者大讲 Dynastic Cycle 的根据。J.K.Fairbank and E.R. Reischauer 的*East Asia: the Great Tradition* 中有一章专讨论 Dynastic Cycle，这种理论我们应该慎重考虑。所谓 Cycle 是不是真的一个循环？我们知道历史是绝不会重复的。所以没有严格意义上的循环。从表面看，一朝亡另一朝兴：如秦亡，汉继；唐灭，宋兴，一朝一朝，轮替出现。但是如果我们的历史分期可以打破王朝体系，通过历史的全程来看，我们仍可以找出极有意义的变化来。芝加哥大学的宋史专家 Kracke 首称这个变化为 Change within tradition，即在传统之内变。在中国社会经济史上，确是没有一种里程碑式的变化。我们在中国历史上找不出宗教改革、法兰西大革命、工业革命等等革命性的、代表性的、清清楚楚地划分两个时代的历史事件。无疑，秦代可算是一划时代的大变局，但秦后就不容易找出类似的大变局了。李鸿章说西方人入侵又造成历史上一大变局。也许近百年来是中国史发展的另一个里程碑。缺乏里程碑式的变化也可说是中国历史上的一种特色。

如果不从朝代分期，而从较长的时期去看中国史上经济方面的发

展，我们也可以看出不少重要的变化。有人称唐中叶至南宋为商业革命的时代。如宋代的煤业发展，也有外国经济学者认为是一种革命，甚至明清的农业技术，也有人认为曾有过革命性的进步。总言之，各门的技术，分开来作长期观察，是确实都在不断地起着变化的，如纺织业、农业、冶金业各方面等。今年 Mark Elvin 出版了 *The Pattern of Chinese Past* 一书。他是一青年学者，研究重心在明清的经济史。这本书也是要找中国历史的特质——经济史方面的特质。他的说法是很大胆的。他认为 1400 A.D.是中国史的转折点，中国的科技在 15 世纪时便停顿下来，隋唐一段则有革命性的发展（当然，我们对这些所谓“革命”的理论，不能没有保留）。Elvin 根据一些日本人的论文来写这本书的。他想解答中国历史的一特别的地方，即何以明清以后中国的科技便停滞不前？他提出一很妙的理论，叫做“高度平衡的陷阱”。西方人治中国学，很喜欢选用那些动人听闻的名词。这“高度平衡的陷阱”是说中国技术的发展跟人口的关系很密切。如果一地的人口不断地增长，土地不够，资源耗尽，就必须迁到另一地方去。最后全国各地资源的使用都到了饱和点，以致无处可移民，这就成为中国经济发展的限制。中国的技术与西方的科技比，在工业革命前，两者并不易见高低。今日中国科技之低是由于中国没有近代的科学技术。这大致是根据李约瑟（Joseph Needham）的《中国科技史》的说法。高度的技术和人口资源之间达到一个平衡之后，经济发展就掉进了陷阱之中，再也不能动了。但由于技术高，所以是“高度平衡”，和技术过低使经济无法发展不同。整个地看，Elvin 的理论只是一空中楼阁。他的立论根据之一是中国历史上的人口问题。事实上，“人口”是中国历史上一个大谜。近年来经过学者们的深入研究，正确的人口数字仍是很模糊。普通

所得的数字是1805—1850 A.D.时中国约有四亿人口，明代有一亿至二亿等等，这都是估计。人口问题和土地制度、赋役制度是分不开的，由于过去的人民要瞒税，要免力役，所以常有不报或少报丁口。官方的人口统计，是不尽不实的。康熙“盛世添丁，永不加赋”以后，各地方又有虚报人口的情形。因为人口繁衍对地方官而言是德政的表现，所以中国历史上的人口资料是有缺陷的。Elvin根据这些人口数字，再讲耕地增长。他是以Dwight H.Perkins, *Agricultural Development in China* 1368—1968所提供的亩数为根据。D.H.Perkins根据大量地方志的材料得到统计数字，进行量化研究。Perkins并不是直接根据方志的资料作个别的应用，他是用另一基数标准来计算，得出最后的数字。所以我们很难把这些数字还原到本来的面目；所以这种统计数字的可靠性到什么程度便很难说。Perkins估计明朝初期至末期，土地的生产力提高了一倍，这是不是可靠，已多少有些问题。Mark Elvin则根据这些估计而推论得更远。他得出一结论，说中国的资源，到某一时期已用得差不多了。在这时期，再要想进一步发展，或希望发动工业革命，在物质上已没有条件。因为如果发生工业革命，机器的大量生产，便会造成大量工人失业。工业水准发展得已太高，资源与人口产生了互相限制的情形，这限制的均衡自身永远不能突破，必须靠外来力量的帮助。故此西方人的侵人，正是打破这均衡的力量。这说法的成立与否，是另一问题；在中国人听来，似乎在替西方人侵华提供理论的根据。我提出他的理论，是想说明一点：即今天许多史学家都认为中国和西方相比，其特点在缺少近代资本主义发展这一历史阶段。Elvin的书，就是要追究中国史上为什么缺少近代这一段。

中国近代何以没有工业革命？何以没有资本主义？这些问题是人

人注意的。马克思的历史观也为这个问题所困扰，因为中国史上找不到资本主义的痕迹，就会使五阶段论发生动摇，这样就逼出了所谓资本主义萌芽的说法。在尚钺的主持下，大陆在50年代后期出版了四大册关于中国资本主义萌芽问题的讨论。其中所引用的资料及结论有些是有问题的。而且这个萌芽开始于何时何地（因为中国各地区发展不平衡）也无一致的结论。无疑，在经济史的发展过程中，这地方有改进，那地方有改进。所有这些改进加起来可不可以构成资本主义，则很难说。其实资本主义是不是人类历史所必经的阶段，其本身便成问题。欧洲是典型的例子，而且几乎是惟一的例子，近代的日本又当别论。我们不妨说没有资本主义正是中国历史的特色，跟西方来比，这一点是很显著的。

没有资本主义的发生，没有近代科学，没有近代的技术，这原因何在？要解释这些问题可以有很多不同的说法，最早像冯友兰在20年代写的一篇论文 Why China has no science? 就已提出一种看法，虽然他现在已推翻了它。最近我有机会和李约瑟谈到冯友兰这篇文章，他说：冯友兰对这个问题的提法便错了，因为中国不是没有科学，只是没有近代科学而已。但科技停留在一高度水平后便不再发展，原因何在？答案并不简单，李约瑟把传统科学之功归之道家，对儒家尤其是理学，则认为有碍于科学发展。Mark Elvin 则更直接归咎于理学的束缚。我个人对这一点是很怀疑的。我不承认理学有这样大的副作用。这说法是很牵强的，而且是中国人自“五四”以来的老调。Elvin 所举的例子只有一个，所征引的资料也不无问题。从这些关键性的地方讲中国历史的特质如资本主义为何不发生，我们必须结合社会条件、经济状况以及政治形态与人口作全面性的考虑。我们还得进一步去找出中国传统社会的价值系统，比如传统社会对某些

东西看得重，某些东西看得不重，这是很基本的问题。Robert Bellah 对日本德川时代宗教的研究便是一个很好的例子。就中国资本主义的发展来说，我们作一假定，作一设想，就是没有鸦片战争，没有西方人到中国来，继续地关闭下去，中国是不是可以发展资本主义呢？至少我个人看不出可以有这种发展的迹象，中国恐怕还是在传统中继续变下去。

这一层也牵涉到地理方面的因素，中国成为一独立的历史文化单位与地理环境也颇有关系。大体言，对外交通并不方便，西北是大漠和崇山，东南是大海，所以关闭的时候多。只有在唐时比较开放。西边的丝道（Silk Road）并不是一条安全、方便的道路。至于海运方面，从南宋至元是稍稍有点转机，以下明清又成自我封闭的局面。对外贸易除了极短的时期外，一般是不占重要地位的。这关联到政治问题。在大一统的政府影响下，汉以后主要产品——如盐、铁、茶、酒等各种容易赚钱的东西，都由政府专卖垄断，商人的作用相对地减少。商人在中国历史上从来没有很高的地位，绝不可能想像有 Hanseatic League 的情形在中国出现。

关于商人没有政治权力，我们也可以从科举制度来说明：唐代商人不能参加科举考试，儿子也不能参加，宋代稍稍放宽，儿子可以考试；至明清，商人可以纳捐。这一方面足以说明中国在传统中变化的情形，另一方面也可看出商人在政治上受相当的轻视。尽管很多官僚愿意跟商人勾结，甚至愿意经商，但商人不能成为社会上的中坚势力，皇帝只与士大夫共治天下。这里最能看出中国大一统的政治传统的巨大影响。在中国历史上，由贵而富是正常的途径，由富而贵则是例外；而且既贵且富比较有保障，富而不贵并不安全。

封建之世，只有贵族血统才能登上政坛，但大一统国家形成后，

政府便需要大量有才能的人。要选拔人才，不能单靠血缘的关系。于是考试、选举等制度便相应而产生。汉代有贤良方正，后来孝廉最重要，东汉的孝廉已经需要考试。由考试而登仕途是中国政治上惟一的正途出身。从古到今，无数第一流人材都流入政府，只有失意科场的，才走上其他的路途。从这方面看，大一统的政治传统所形成的价值观念，影响中国人达两千年之久，即使今日也没有完全打破。中国现在所遭遇的问题，政治仍是最紧要的，从价值观念说而不从实际成就说，今天中国的第一流人物还是政治家而不是物理学家、化学家、文学家、企业家……政治家还是领导者。大陆最棒的钱学森，甚至出书颂赞（《我们的钱学森》），在政治上只是一后补中委，最多不过勉强入流。中国的传统价值系统，很大一部分是受了政治传统的影响。这一传统笼罩到经济、文化、艺术各方面。所以要研究中国历史的特质，首先必须研究这个政治的传统。

我们若以战国这种多国的社会来说，在文化上，战国是处于“百花齐放”时期，在经济上，商业的流动性也达到很高的水准。所以从文化及经济的发展来说，战国并不是一衰世，历史家说战国是一衰世是因为在政治上战国没有一个大一统的国家制度。那时周室名存实亡，各国都不尊重它，中国没有一个共主。因此思想界便有统一的要求，天下必须“定于一”才能安定，儒家在这一方面起了很大的作用，墨子讲尚同，也是要建立一种最高的统一标准。秦始皇能完成“六王毕，四海一”的大业，并不是偶然的，不是单靠武力的，在秦未统一前，儒、墨、法各家都已为统一提供了心理的条件。秦代建立了大一统的政府以后，对此下中国历史各方面的发展都有影响。资本主义不出现，近代科学不发达都或多或少和这个独特的政治传统有关。因此我希望大家多研究中国的政治史，不要存一种现代的偏

见，以为经济史或思想史更为重要。

此外中国历史进程中还有两个特点，特别值得提一提：第一是宗教所占的地位不如西方重要；第二是法律的发展常常落在社会现实的后面，这是最明显的。西方人初到中国，发觉中国人只拜祖宗而不信上帝，他们必然会觉得很奇怪。原因是西方的道德依附于宗教，道德是上帝制定的，是上帝所给予的，所以不相信上帝便没有道德。早期的中国留美学生，当美国人问他信什么宗教时，他们总要说信佛教，或信孔教等等，因为他们若说是无神论，便会被美国人认为是不道德的。中国的道德精神则是独立于宗教以外的。但古代中国的道德和宗教仍有一定的关系。中国道德精神的独立可以说是儒家对宗教加以理智化的结果。有的西方社会学家曾提出中国只有 guilt 的观念而无 sin 的观念。这个说法就原始宗教言，也不正确。孔子说“获罪于天”，这个“罪”就是 sin，不是 guilt。但中国道德脱离宗教之早确不容否认。梁漱溟先生的《中国文化要义》，特别提出中国的道德、伦理，相对地独立于宗教，这确是中国历史的一个特色。

但是中国有很多道德观念又是和政治分不开的。例如历史上妇女讲节烈，男子讲气节。“节”本身是一政治意义的东西。最早的节，是使臣出使外国用的，如苏武使匈奴，就持着一个节，这节代表大汉，不容受任何屈辱的，这是政治的道德，后来很显然地转为社会上一般的道德观念。儒家一向是想用道德来控制政治，驯服赤裸裸的权力，宋儒尤其如此，强调“理”尊于“势”。但事实上儒家的努力并无显著的效果。这是因为儒家无法用制度来限制君权。皇帝并没变成圣人，却获得了“圣人”的美号。中国道德的人间性一方面源于理智化，这是伟大的成就；而另一方面又来自政治化，这就不甚

可喜了。不过一般地说，中国的道德代替了宗教作用，总是历史上的一个特点。

至于法律，如果大家看过瞿同祖的《中国法律与中国社会》，便知道阶级、身份、亲属的区别，在法律上多多少少都有反映。西方人便不大明了这些区别，因为他们的法治观念是人人平等。另一个问题是中国无所谓立法，中国只有皇帝才能立法；甚至皇帝也不能立法，只有开国的皇帝能立法，后来的皇帝则要遵循祖宗的法度，不能任意改变。所以立法几乎成为不可能。因此，法律几乎经常与现实脱节。中国的法律，常常不能反映现实。所以王安石变法要说“祖宗不足法”的话。如果研究美国的立法史或英国的立法史，是可以看出当时的社会问题的，因为议员们所提出的要求反映了民众的要求，所以看西方的宪法史，能够看出西方社会的变化。但中国的法律，则明显地不能表示这历史现象。讲中国法制史的人都特别重视唐律，因为唐律较能反映社会实际。宋律便不及唐律了，例如唐初有均田制，宋代已不行均田制，但《宋刑统》中仍列均田之法。故可见中国的法律只有在刚刚大加修改的时候，例如唐律，才比较能和当时社会现状符合，否则总是落在时代的后面。至于清季的法律改革，是代表当时的先进人士如沈家本，深知中国法律落伍，必须效法西方，这也表现了重大的时代意义。

此外，大明律与大清律，区别是非常少的，必须要靠例和案来补充，个例和个案的处理是不同的，要看当事人的个别情形及原告被告的关系等等而定。这些千千万万的例案有时候极具社会史料的价值。总之，中国法律的特殊性也是中国历史特质的一个有机部分，并且也和中国的政治传统密切相关。

以上关于“中国历史的特质”的讨论，只限于这个大题目的一小

部分。而且我的谈话也不够系统化。不过我所举出的几点，相信都是讨论这个问题的人所不能不注意的。其他方面，如传统的文学艺术也都反映出中国历史的特质的某些部分，现在没有时间作深入的解说。总之，这个大问题是研究历史的人应该时时放在心中的，但并不必急于得到十分肯定的结论。我们的史学研究每进一步，对这个问题的答案也就会随着接近一步，希望大家共同不断地努力！

1973年11月在新亚书院"中国文化学会"的讲演

反智论与中国政治传统

——论儒、道、法三家政治思想的分野与汇流

一 引 言

中国的政治传统中一向弥漫着一层反智的气氛，我们如果用“自古已然，于今为烈”这句成语来形容它，真是再恰当不过了。但是首先我们要说明什么叫做“反智”。

“反智论”是译自英文的anti-intellectualism，也可以译做“反智识主义”。“反智论”并非一种学说、一套理论，而是一种态度；这种态度在文化的各方面都有痕迹可寻，并不限于政治的领域。中国虽然没有“反智论”这个名词，但“反智”的现象则一直是存在的。因为这个现象可以说普遍地存在于一切文化之中，中国自然不是例外。研究这一现象的学者都感到不易给“反智论”下一个清晰的定义，不过一般地说，“反智论”可以分为两个互相关涉的部分：一是对于“智性”（intellect）本身的憎恨和怀疑，认为“智性”及由“智性”而来的知识学问对人生皆有害而无益。抱着这种态度的人我们可以叫他做“反智性论者”（anti-intellectualist）。但是在西方，

“反智性论者”和“反理性论者”（anti-rationalist）一方面颇相牵缠，而另一方面又有分别。神学史和哲学史上颇不乏反理性（reason）之士，此在西方即所谓徒恃理性不足以认识“上帝”或“真理”；而在佛家，即所谓恃分别智不能证真如。所以一般地说，反理性论者只是对“理性”的使用际限有所保留，并非完全抛弃“理性”。“智性”在通常的用法中则涵义较“理性”为广，并可以包括“理性”；反理性论者之不必然为反智性论者，其道理是显而易见的。至于这两者之间容易牵混不分，则是因为反智论者往往喜援引反理性者的思想学说以自重。例如尼采、柏格森、詹姆斯（William James）诸人的反理性论，便常成为政治和社会上反智运动的思想武器。

反智论的另一方面则是对代表“智性”的知识分子（intellectuals）表现一种轻鄙以至敌视。凡是采取这种态度的人，我们称他们做“反知识分子”（anti-intellectuals）。必须指出，“反知识分子”和“反智性论者”之间的区别主要只存在于概念上，而在实践中这两者则有时难以分辨。我们之所以提出这一区别，是因为社会上一般“反知识分子”常常以知识分子为攻击的对象，而不必然要直接触及“智性”的本身，虽则对知识分子的攻击多少也含蕴着对“智性”的否定。在下面的讨论中，我们将尽量用“反智论者”一词来兼指“反智性论者”和“反知识分子”两者，非十分必要时不再进一步加以区别，以免引起理解上的混乱。

中国政治上的反智传统是一个非常复杂的历史现象，我在本篇中只能从政治思想史的角度提出一些初步的看法，详论且俟将来。首先必须说明，本文虽以讨论反智论为主旨，但我并不认为中国的政治传统是以反智为其最主要的特色。相反地，至少从表

面上看，中国的传统政治，在和其他文化相形之下，还可以说是比较尊重智性的。自汉武帝以来，尤其是隋、唐科举制度建立之后，政治上用人遵守一定的知识标准。明、清以八股文取士最受现代人攻击，然而撇开考试的内容不谈，根据学者统计，明初百余年间进士之来自平民家庭（即三代无功名）者高达百分之六十。这样一种长时期吸收知识分子的政治传统在世界文化史上是独一无二的。

但是判断一个政治传统和智性的关系，不能仅从形式方面着眼，也不能单纯地以统计数字为根据。最重要的还得看智性对于政治权力是否发生影响？以及如果发生影响的话，又是什么样的影响？贾谊虽曾受到汉文帝的特别赏识，但是如果真如李义山所说的，“可怜夜半虚前席，不问苍生问鬼神”，则这种赏识并不足以说明汉文帝的政治具有智性的成分。所以我不想根据历史上知识分子有考试入仕这一途径，而对中国政治传统中的智性成分加以渲染。

政治上的反智传统不能孤立地去了解，一般地说，它是由整个文化系统中各方面的反智因素凝聚而成的。本篇之所以选择政治思想为讨论的基点，并不表示我认为思想是中国反智政治的最后来源，而是因为政治思想一方面反映当时的政治现实，而另一方面又影响后来实际政治的发展。中国先秦时代的政治思想虽然多彩多姿，但主要流派只有儒、墨、道、法四家。而四家之中，墨学在秦以后几乎毫无影响，可以不论。因此本文的分析将限于儒、道、法三家对智性及知识分子的政治态度。

二　儒家的主智论

从历史上看，儒家对中国的政治传统影响最深远，这一点自无置疑的余地，但是这一传统中的反智成分却和儒家政治思想的关涉最少。先秦时代孔、孟、荀三家都是本于学术文化的立场来论政的，所以礼乐、教化是儒家政治思想的核心。无论我们今天对儒家的“礼乐”、“教化”的内容抱什么态度，我们不能不承认“礼乐”、“教化”是离不开知识的。所以儒家在政治上不但不反智，而且主张积极地运用智性，尊重知识。

儒家在政治上重智性的态度更清楚而具体地表现在知识分子参政和论政的问题上。孔子是主张知识分子从政的，他自己就曾一再表示有用世之志，他当然也赞成他的弟子们有机会去改善当时的政治和社会。但孔子心中的知识分子参政却不是无原则地去做官食禄。他的出处标准是能否行“道”，即实现儒家的政治理想，如果只为求个人富贵而仕宦，在孔子看来是十分可耻的事。所以他说：

> 天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也。（《论语·泰伯》）

单纯地为了做官而去读书求知更是孔子所最反对的。他曾慨叹地说：

> 三年学，不至于穀，不易得也。笃信好学，守死善道。(同上)

这句话最足以澄清现代人对孔子的恶意歪曲。他称赞读了三年书尚不存做官食禄之念的人为难得，正是因为他要纠正当时一般青年人为“仕”而“学”的风气。（现在许多人拿《论语》《子张》篇“学而优则仕”这句话来攻击孔子。姑不论这句话如何解释，首先我们要指出这句话是子夏说的，根本不出自孔子之口。）总之，孔子一方面主张知识分子应当有原则地参政，另一方面又强调当政者应当随时注意选拔贤才，这对春秋时代的贵族世袭政权是有挑战意味的。在他的政治观中，智性显然占有很大的比重。

下逮战国，百家争鸣，是中国历史上知识分子最活跃的时代。儒家在知识分子参政的问题上也相应而有所发展。这可以用孟、荀两家的言论来略加说明。孟子和陈相讨论许行“贤者与民并耕而食”的主张时曾提出一种分工论，那便是所谓“劳心者治人，劳力者治于人”的“天下之通义”。（见《滕文公上》）从现代民主的立场来看，这当然是不能接受的论点。但是从历史的观点说，孟子的分工论也有其时代的背景，即在战国士气高涨的情形下，为知识分子参政寻找理论的根据。他认为政治是知识分子的专业，他说：

> 士之仕也，犹农夫之耕也。（《滕文公下》）

他又对齐宣王说：

> 夫人幼而学之，壮而欲行之。王曰：姑舍女所学而从我，则何如。今有璞玉于此，虽万镒，必使玉人雕琢之。至于治国家，则曰：姑舍女所学而从我，则何以异于教玉人雕琢玉哉！（《梁惠王下》）

孟子在这里更是明白地主张“专家政治”了。治国家的人必须是“幼而学，壮而行”的专门人才，正如雕琢玉石者必须是治玉专家一样。而且治国既需依赖专门的知识，则虽以国君之尊也不应对臣下横加干涉。和孔子相较，孟子所划给知识分子的政治功能显然是大得多了。

荀子生当战国末期，知识分子在各国政治上已颇炙手可热。故荀子所关心的已不复是如何为知识分子争取政治地位，而是怎样为知识分子的政治功能作有力的辩护。这便是他的“儒效”篇的中心意义。在“儒效”篇中，荀子主要在解答秦昭王向他提出来的一个问题，即“儒无益于人之国”？必须指出，荀子此处所说的“儒”是狭义的儒家之儒。当时各家争鸣，在政治上尤其激烈，法家、纵横家之流用“无益于人之国”的理由来攻击儒家，自是情理中所可有之事。这也是“儒效”篇的另一可能的历史背景。荀子则举出许多史例来证明儒者对国家最为有益。他指出儒者之可贵在其所持之“道”；这个“道”使得“儒者在本朝则美政，在下位则美俗”。可见荀子仍严守着儒家“礼乐教化”的传统未失。荀子把儒者分为俗儒、雅儒、大儒三类，而尤其值得重视的是他的划分标准乃在学问知识的深浅。他特别强调知识是政治的基础。他说：

> 不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之。……故闻之而不见，虽博必谬；见之而不知，虽识必妄；知之而不行，虽敦必困。又说：闻见之所未至，则知不能类也。

知识必须到了能推类、分类的阶段才是系统的知识。（按："类"在儒、墨两家的知识论中都是最重要的概念。）而荀子的"大儒"，其特征之一便是"知通统类"。照荀子的意思，惟有这样"知通统类"的"大儒"，才能负最高的政治责任。所以他说："大儒者，天子三公也。"儒家主智论的政治观至荀子而发展到最高峰。在荀子之世，政治上的当权者已对知识分子抱着很大的疑忌，所以，稍后秦统一了中国就采取了打击知识分子的政策。荀子大概已感觉到风雨欲来的低气压，因此他一再强调国家必须尊重知识分子才能兴盛和安定。他在《君道》和《强国》两篇中曾重复地说道：

> 故君人者，爱民而安，好士而荣，两者无一焉而亡。

荀子在这里已不只是为儒家说话了，他是在主张一种普遍性的士人政治！

儒家政治思想的另一个重要的智性表现则在于对政治批评所持的态度。儒家论政，本于其所尊之"道"，而儒家之"道"则是从历史文化的观察中提炼出来的。因此在儒家的系统中，"道"要比"政"高一个层次；而儒家批评现实政治时必然要根据往史，其原因也在这里。孔子承继了古代士、庶人议政的传统，而提出人民可以批评政治。他说：

> 天下有道，则庶人不议。（《论语》《季氏篇》。按：《左传》襄公十四年，师旷对晋侯语，谓"自王以下，各有父兄子弟以补察其政"。便提到"士传言"和"庶人谤"。《国语》《周语上》载召公与厉王论"防民之口，甚于防川"一段也说到"庶人传语"。这些话应该就是孔子此语的历史渊源。）

这句话的反面意思显然是说“天下无道，则庶人议”。但是孔子一生都在嗟叹“天下无道”、“道之不行”，他当然是主张“庶人议”的，他自己也从来没有停止“议”过。事实上，孔子曾留下了一部有系统的议政的著作，就是《春秋》这部书。孟子告诉我们：

> 世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作《春秋》。《春秋》，天子之事也。是故孔子曰：知我者其惟《春秋》乎！罪我者其惟《春秋》乎！（《孟子·滕文公下》）

我们今天当然不能毫无批判地接受汉代公羊家的说法，认为《春秋》一书中充满了种种“微言大义”，但是如果我们说，孔子曾经用史官成法对鲁史旧文加以纂辑，并借此表现他对时政的批评，似乎是一个相当合理的推测。孟子距孔子不过一百余年，他的记录应该是有根据的。至少我们可以说，孔子以后的儒家都相信《春秋》是一部议政的著作；而且从孟子开始，这一议政的传统一直在扩大发展之中，至西汉公羊学家的禅让论而益见精彩。

孟子自己就继承并大大地发挥了孔子《春秋》的批评精神。他的许多创见，如，“民为贵，社稷次之，君为轻。”如，“闻诛一夫纣，未闻弑君也”等等，在中国政治思想史上一直是光芒四射的。秦代统一以后，博士、儒生等人的“以古非今”，“各以其学议政”，也正是儒家批评精神的一种具体表现。事实上，孔子以后的儒家早已不拘守《春秋》的原始精神，他们的批评已不限于“乱臣贼子”，即使是大一统的皇帝也在批评的范围之内。董仲舒说：

> 周道衰废，孔子为鲁司寇，诸侯害之，大夫壅之，孔子知

> 言之不用，道之不行也，是非二百四十二年之中，以为天下仪表。贬天子，退诸侯，讨大夫，以达王事而已矣。（《史记·太史公自序》引）

董仲舒的“贬天子”说来自公羊家，而公羊家是齐学，汉初齐学中颇有坚持儒家批评精神的人，如辕固生的“汤、武革命”论便是“贬天子”的一种具体表现。董仲舒在这一点上似乎和辕固生有思想的渊源（详后）。其后西汉的儒生更援引五德终始之论，公开指责汉德已衰，要汉帝禅位于贤者。最显著的例子是昭帝时（公元前78年）的眭孟和宣帝时（公元前60年）的盖宽饶都因上书言禅让而诛死。这尤其是“贬天子”精神的最高度的发挥。东汉以后，禅让论已离开儒生之手，变成权臣篡位的理论工具，知识分子也从此不敢再说“贬天子”了。儒家议政的精神虽遭挫折，但是在东汉到明末这一长时期中，中国知识分子所发动的几次大规模的政治抗议和社会抗议的运动，则仍然是受了儒家“庶人议政”传统的影响。东汉太学生的清议和明末的东林运动便是两个最显著的史例。在这种运动中我们看不见道家和法家的影响（理由详后）。17世纪的黄宗羲说：

> 学校所以养士，然古之圣王，其意不仅此也。必使治天下之具皆出于学校，而后设学校之意始备。……天子之所是未必是，天子之所非未必非。天子遂不敢自为非是，而公其非是于学校。是故养士为学校之一事，而学校不仅为养士而设也。（《明夷待访录》学校篇）

黄宗羲要人民不以天子的是非为是非，并且要天子不敢自为是非，这

是西汉儒家“贬天子”的精神的复活。他又认为学校不应仅为养士之地，更应为批评政治是非的所在，这当然是古代的“庶人议政”精神的进一步发挥。按《左传》襄公三十一年条云：

郑人游于乡校，以论执政。然明谓子产曰：毁乡校如何？子产曰：何为？夫人朝夕而游焉，以议执政之善否。其所善者吾则行之；其所恶者吾则改之，是吾师也。若之何毁之？我闻忠善以损怨，不闻作威以防怨。岂不遽止，然犹防川。……仲尼闻是语也，曰：人谓子产不仁，吾不信也。

可见黄宗羲是以古代的“乡校”为他学校理想之所寄，而他的“议政”精神也正是上承子产和孔子而来。所以在他看来，东汉的太学清议、宋代的太学生论政都是值得称许的“三代遗风”。黄宗羲显然不希望知识分子都变成皇帝所驯养的政治工具；东林和复社的精神仍然活在他的心中，他要知识分子负担起批评政治的任务。儒家政治思想中的主智传统在黄宗羲的手上获得了一次最有系统的整理。

三　道家的反智论

道家和法家的政治思想虽然也有不少与儒家相通之处，但在对待智性及知识分子的问题上却恰恰站在儒家的对立面。道家尚自然而轻文化，对于智性以及知识本不看重。但老、庄两家同中亦复有异：庄子对政治不感兴趣，确是主张政府越少干涉人民生活越好的那种“无为主义”。他以“堕肢体，黜聪明，离形去智”为“坐忘”

(《大宗师》)，这显是反智性的。他又说："庸讵知吾所谓知之非不知邪？庸讵知吾所谓不知之非知邪？"(《齐物论》) 这便陷入一种相对主义的不可知论中去了。但是他在"不知"之外又说"知"，则仍未全弃"知"，不过要超越"知"罢了。所以庄子的基本立场可以说是一种"超越的反智论"(transcendental anti-intellectualism)。而且庄子也并未把他的"超越的反智论"运用到政治思想方面。因此我们可以说，庄子的思想对此后政治上的反智传统并无直接的影响。而老子则不然。《老子》一书可以说是以政治思想为主体的，和《庄子》之基本上为一部人生哲学的作品截然异致。老子讲"无为而无不为"，事实上他的重点却在"无不为"，不过托之于"无为"的外貌而已。故道家的反智论影响及于政治必须以老子为始作俑者。老子的反智言论中有很多是直接针对着政治而发的。让我们举几条比较重要的例子：

是以圣人之治也，虚其心，实其腹；弱其志，强其骨。恒使民无知无欲也，使夫知不敢，弗为而已，则无不治矣。

绝圣弃知，民利百倍。

民多智慧，而邪事滋起。

为道者非以明民也，将以愚之也。民之难治也，以其知也。故以知知（治）邦，邦之贼也；以不知知（治）邦，邦之德也。(按，以上引文主要系根据马王堆汉墓出土《老子》写本甲、乙两本释文，见《文物》1974年11期)

老子在此是公开地主张"愚民"，因为他深切地了解，人民一旦有了

充分的知识就没有办法控制了。老子的“圣人”要人民“实其腹”、“强其骨”，这确是很聪明的，因为肚子填不饱必将铤而走险，而体格不健康则不能去打仗或劳动。但是“圣人”却绝不许人民有自由的思想（“虚其心”）和坚定的意志（“弱其志”），因为有了这两样精神的武器，人民便不会轻易地奉行“圣人”所订下的政策或路线了。老子的“圣人”不但不要一般人民有知识，甚至也不愿意臣下有太多的知识。所以老子说：“不尚贤，使民不争。”“尚贤”本是墨家的主张，而儒家也主张“举贤”和“选贤任能”。这是相应于战国时代各国政治竞赛的形势而起的。其结果则是造成游士（即有知识和才能的人）势力的高涨。老子既持“以知治邦，邦之贼也”的见解，他当然不愿意看见因政府“尚贤”所造成的人民之间的才智竞争。显然地，这种竞争必然会使得人民越来越“明”，而不是越来越“愚”。老子不鼓励人民和臣下有知识，可是他的“圣人”却是无所不知的；“圣人”已窥破了政治艺术的最高隐秘。因为“圣人”已与天合德了。老子说：“圣人恒无心，以百姓之心为心。”

儒家有“天视自我民视，天听自我民听”的观念，西方原始基督教也有 Vox populi vox Dei（人民的声音即上帝的声音）的谚语。但一个是指“天”，一个是指“上帝”。老子的“圣人”岂不即相当于儒家的“天”或基督教的“上帝”的化身了吗？否则他怎么能随时随地都确切地知道“百姓之心”呢？难道百姓都把心交给了“圣人”吗？当然，必须指出，老子说的是“百姓”，不是“人民”，而百姓在古代只是指“百官”而言。但是这种分别也许并不像字面上那么重大。近来已有人说，儒家经典上的“人”都是“贵族”、“奴隶主”，更有人辨孟子“民为贵”的“民”是“丘民”，亦即“大人”或“巨室”。只要真的“言之成理，持之有故”，我们也不必否认这

种说法的成立的可能性。从严格的思想观点分析，西方学者也曾指出，原始基督教所说的“人民”（Populi）大概是指古代犹太民族中的“长老”（Elders），并非当时全部以色列的居民。事实上，自古至今，对“人民”这个名词的运用是一切政治魔术家所必变的戏法之一。但是通过思想史的分析，我们便可发现，这个名词的内涵从来就没有全面的包容性。美国宪法起草时所用的“人民”一词原义便极为狭窄，有些英国作者所说的“人民”实际上即是地主阶级。对于希特勒而言，则只有纯雅利安种人才算是真正的“人民”。无论老子的“百姓”所指为何，总之是当时政治上直接起作用的人群。老子的“圣人”则自信随时能集中这些“百姓”的意见，并制定永远正确的政治路线。“圣人”既无所不知，掌握了事物的最高规律——道，则他之“以百姓之心为心”是无人能加以怀疑的。“始悟颜回叹孔氏”，谁敢说自己比圣人知道得更多呢？

但是《老子》这部书虽然对政治运用的观察分析入微，它毕竟只是一套抽象的理论，而不是行动的纲领。所以老子说：“吾言易知也，易行也；而天下莫之能知也，莫之能行也。”又说：“夫天下，神器也，非可为者也。为之者败之，执之者失之。”

《老子》一书，言简义丰，向来解者不一。我在上面所说的绝不敢谓尽得老子本旨。但自战国末年法家攀附老子以来，老子思想的政治涵义确是愈来愈权谋化了。后世帝王之注《道德经》者如明太祖便不期而然地从权谋方面用心。所以讲思想史与写个别思想家的“学案”不同，必须兼顾到思想的历史发展。

老子在政治上发生实际作用，要等到所谓黄老政治哲学的发展成熟以后，而且更重要的是要等到黄老和法家的一套办法结合起来之后。黄老一派的所谓道家曾经过一个相当长的发展阶段，大约是从

战国晚期到西汉初年。黄老思潮在政治上得势则在汉初六七十年之间。传统学者对于黄老的认识大体上仅限于它的“清静无为”的一方面，但是司马迁却在《史记》中把道家的老、庄和法家的申（不害）、韩（非）合成一传。他并明言“申子之学本于黄、老而主刑名”，又说韩非“喜刑名法术之学，而归本于黄老”。此外从战国到秦、汉，兼治黄老与刑名之学的人还很多，不必一一列举。然则黄老与法家之间的关系究竟如何呢？这也是中国政治思想史上一直悬而未决的一个重要问题。主要的原因是文献无征，《汉书·艺文志》上所载属于黄老一派的著作差不多都失传了。最近长沙马王堆汉墓出土了好几篇古佚书，大体上可以断定是属于黄老一系的作品。因此我们对这个问题的解答便有了比较可靠的线索。

我们初步地考察这些新发现的佚文，便可知黄老之能流行于大一统时代的汉初，绝不是单纯地因为它提出了“清静无为”的抽象原则，而是黄老与法家汇流之后使得它在“君人南面之术”的方面发展了一套具体的办法，因而才受到了帝王的青睐。本文不能对道、法关系做全面的深入检讨。这里，我们仅从反智论的角度来看看黄老学派的基本态度，《经法》的《六分》篇说：

> 王天下者，轻县国而重士，故国重而身安；贱财而贵有知（智），故功得而财生；贱身而贵有道，故身贵而令行。（《文物》1974年10期，参看《经法》，文物出版社，1976年）

这段话中，作者既说“重士”，又讲“贵智”、“贵道”，似乎在政治上很能尊重智性和知识分子的样子。但事实上这段话不能如此孤立地去理解。黄老派要向帝王推销他们的“道”，并推荐他们自己，当

然希望人主"重士"而"贵智"。等到这种"士"变成了臣下之后，他们的"智"便将完全为人主效忠，绝不会发挥任何批判的力量，以致对政权有危害性。所以同篇又说：

> 为人主，南面而立。臣肃敬，不敢敝（蔽）其主。下比顺，不敢敝（蔽）其上。

《十大经》的《成法》篇说：

> 黄帝问力黑（按：《史记》"五帝本纪"黄帝的大臣有力牧，即是此处的"力黑"。"黑"假为"墨"）：唯余一人兼有天下，滑（猾）民将生，年（佞）辨用知（智），不可法组（沮）。吾恐或用之以乱天下。请问天下有成法可以正民者。力黑曰：然。……吾闻天下成法，故曰不多，一言而止。循名复一，民无乱纪。黄帝曰：请问天下猷（犹）有一虖（乎）？力黑曰：然。昔者皇天使冯（凤）下道一言而止。……黄帝曰：一者，一而已乎？其亦有长乎？力黑曰：一者，道其本也，胡为而无长？□□所失，莫能守一。一之解，察于天地。一之理，施于四海。何以知□之至，远近之稽？夫唯一不失，一以骀（趣）化，少以知多。……夫百言有本，千言有要，万（言）有匊（总）。万物之多，皆阅一空。夫非正人也，孰能治此？罢（彼）必正人也，乃能操正以正奇，握一以知多，除民之所害，而寺（持）民之所宜。

上引这一段文字讲的正是思想统制的问题，特别值得注意。唐兰

（《〈黄帝四经〉初探》，《文物》1974年10期）断定《经法》、《十大经》、《称》及《道原》四篇佚文便是《汉书》艺文志中的“黄帝四经”，大概可信，但他把这四篇佚文的制作时代定在公元前4世纪，则似嫌过早。他的根据是文中若干成语在公元前3世纪上半已被人引用。但是我们并不能确定这类的成语是在“四经”中第一次出现的。现在看本段有“余一人兼有天下”的话，很像是秦统一以后的语气。何况“四经”中又有“黔首”这个名词呢？尽管《吕氏春秋》中已屡见“黔首”的字样，但《吕氏春秋》已显然经过汉代人的整理。所以我相信这四篇佚文的撰成最早也在秦统一的前夕，即公元前3世纪的中叶，或者竟在秦统一以后。时代背景的确定有助于我们对本文的了解。

这里所提出的问题是统一了天下的君主如何应付不同政治观点的人的批评。因为在大一统的君主的心中，这种批评具有高度的政治危害性，即可以“乱天下”。其所以如此，则是由于“佞辩用智”。“佞”是价值判断，可以不论。“辩”即有说服力，与传说中少正卯“言伪而辩”的“辩”字相当。但归根结底，毛病是出在“用智”。统治者对于无法征服的“智性”或“理性”总是最感到头痛。黄老学派对“智性”及批评政治的知识分子所采取的态度在这里表现得毫不含糊，“庶人议政”或现代所谓“乱说乱动”是绝不允许的。

但是即使是拥有绝对权力的统治者也终不能不需要一套政治思想来作他的精神武器，黄老学派于是便提出了他们所谓的“道”。这个“道”极简单，所以是“一”。当然“一”也有惟一的真理的意思。但这个“一”只是一个最高原则，并非一成不变的。它可以“长”，即可以引申而施之于一切的具体情况，具有无穷的妙用。这大概就是所谓“放之则弥六合，卷之则藏于密”吧。“一之理，施于四

海。”换言之，它是“放诸四海而皆准”的普遍真理。掌握了这个惟一真理的人便能“操正以正奇，握一以知多”——他不但永远正确，而且几乎懂得一切事物的规律。那么谁才能全知全能而永不犯错误呢？答案是“正人”——“夫非正人也，孰能治此？”“彼必正人也。”这个“正人”的“正”，除了可作“正确”解以外，也有“政”的涵义。所以《经法》的《君正》篇说：“法度者，正（政）之至也。”（按：可能与秦代讳“政”字有关。）这样的“正人”自然非人君莫属，而且在黄老的思想系统中，也惟有人君始能掌握“道”。“帝王者，执此道也。”（《经法》《论》篇）人王和教主，内圣和外王，耶稣和凯撒在这里已合而为一了。

除了“黄帝四经”之外，马王堆还出现了一篇《伊尹·九主》，也是黄老学派的作品，全篇的主旨在讨论君臣的关系，也就是君主怎样控制臣下，使得大权不致旁落。其中和我们的反智论的题旨最有关系的是下列一段：“得道之君，邦出乎一道，制命在主，下不别党，邦无私门，诤李（理）皆塞。”这番话和前引《十大经》的《成法》篇相近，但似乎用意更深一层。《成法》篇所耽心的是“处士横议”，而《伊尹·九主》则对臣下的诤谏或诤议也要严加禁止。黄老学派在这里适与儒家的立场相反。儒家是主张有诤谏之臣的，《荀子》《臣道》篇云：

> 有能尽言于君，用则可，不用则去，谓之谏；有能尽言于君，用则可，不用则死，谓之争。（参看刘向《说苑》《臣术》篇）

而《汉书·刑法志》也说：“圣王置谏争之臣。”儒家的“道”是超越性的，所谓“不为尧存，不为桀亡”。它决非帝王所得而私的。黄老

的帝王则至少在理论上是“道”的垄断者，他的一言一动都是合乎“道”的，因而也是永远正确的，“圣王是法，法则明分。”他自己便是一切言行的最高标准，谁还能对他有所诤谏或批评呢？儒家分“道统”与“政统”为二，而且肯定道统高于政统，因此根据道统的最高标准，臣下可以批评代表政统的帝王。这是“二道”而非黄老的“一道”。黄老则不然，《伊尹·九主》说：“二道之邦，长诤之李（理），辨党长争，……主轻臣重，邦多私门，……以命破威（灭）”。这段文字颇多残缺，但意思仍很清楚：如果在帝之道以外还存在着另一个“道”的系统，那么就会造成争议，引起党争。其结果则是“主轻臣重”，政权不保。这是黄老一派最耽心的事。故《九主》篇又说：“主之臣成党于下，与主分权，是故臣获邦之（半），主亦获其半，则……危。”这种顾虑现在看来也确有远见，后世东汉的党争、明末东林的党争，都可以为这段话作注脚。但朝臣和太学生批评政治的争议从来就被看做是中国知识分子的一种光辉传统，而在黄老的系统中竟只有负面的意义，黄老思想的反智立场在这种地方表现得再清楚不过了。从理论上说，黄老的反智论的根源乃在于它的“一道”论。在《九主》篇里，“道”和“政”是一而二、二而一的观念。下面是两条最显著的例证：

> 剸（专）授（按：“专授”是指君主把权柄给予臣下），失道之君也。
>
> 剸（专）授，失正（政）之君也。

可见“道”、“政”两字完全可以互训。黄老的“道统”和“政统”是彻底地合而为一的。阿基米德曾说：“给我一个地球以外的立足

点，我可以把地球翻一个身。”但阿基米德找不到地球以外的立足点，所以他终不能转动地球。在“二道”或“多道”的社会，人民（包括知识分子在内）可以批评政府，可以攻击国家领导人，因为他们有政治以外的立足点。然而在黄老的“一道”的社会，只有帝王可以持“一”以“正”臣民，臣民是无法批评帝王和他所制定的路线的。政统和道统既已集中在帝王一人之手，试想臣民更从何处去寻找政治以外的立足点呢？

汉初黄老和儒家之间曾有过一场最著名的争论。从这一争论中，我们可以更深刻地认识到黄老学派的根本立场。《史记·儒林传》记载：

> 黄生曰：汤武非受命，乃弑也。辕固生曰：不然。夫桀纣虐乱，天下之心皆归汤武，汤武与天下之心而诛桀纣，桀纣之民不为之使而归汤武，汤武不得已而立，非受命为何？黄生曰：冠虽敝，必加于首；履虽新，必关于足。何者？上下之分也。今桀纣虽失道，然君上也，汤武虽圣，臣下也。夫主有失行，臣下不能正言匡过以尊天子，反因过而诛之，代立践南面，非弑而何也？辕固生曰：必若所云，是高帝代秦即天子之位，非邪？于是景帝曰：食肉不食马肝，不为不知味；言学者无言汤武受命，不为愚。遂罢。是后学者莫敢明受命放杀者。

辕固生是有名的儒者，他主张汤武诛桀纣的革命，显然是承继了孟子所谓“闻诛一夫纣，未闻弑君”的传统。黄生即《太史公自序》中所说“习道论于黄子”的黄子，是汉初黄老学派的一个重要人物，他反

对汤武革命，其理论根据乃在于绝对化的政治秩序，尤其是绝对化的政治名分。原始儒家的君臣关系是以“义合”的，是《荀子》《臣道》篇所谓“从道不从君”，是相对的，故有“君不君则臣不臣，父不父则子不子”之说。这种相对的（也可以说是契约性的）关系可以逻辑地转化出“闻诛一夫，未闻弑君”的理论。黄老和法家则相反，认为君臣关系是绝对的，永不能改变的。所以帽子虽破了仍要戴在头上，鞋子虽是新的仍然得穿在脚上。这是“天下无不是的君主”的观念。黄生所用“冠履”的论证不但见于“太公六韬”的佚文，而且也还两见于《韩非子》（《外储说左下》），可见此说为黄老与法家所共持。这里泄露了黄老之所以得势于汉初的一项绝大秘密。两千年来许多学者都不免被黄老的“清静无为”的表象所惑，没有抓住它“得君行道”的关键所在。辕固生最后不得已提出刘邦代秦的论据来反驳，大约才塞住了黄生的嘴。但最值得注意的是景帝的态度。景帝显然偏袒黄生，不喜欢辕固生谈汤武受命，所以说“学者毋言汤武受命不为愚”。从此以后汉廷的儒生便再也不敢碰这个题目了。(《汉书·儒林传》删去末句“是后学者莫敢明受命放杀者”，遂使后人看不到儒家政治理论在汉初受迫害的实况。这是很值得深思的。)

四　法家的反智论

中国政治思想史上的反智论在法家的系统中获得最充分的发展。无论就摧残智性或压制知识分子言，法家的主张都是最彻底的。更重要的，从秦汉以后的历史来看，法家的反智论在中国的政治传统中

造成了持久而深刻的影响，绝不是空谈“仁政”的儒家所能望其项背的。

首先让我们看看法家关于一般性的愚民政策的主张，因为这是在政治上排斥智性的一种最清楚的指标。前面我们曾经指出老子具有明显的愚民思想。但以老子与法家相比，则前者只提出了一种高度抽象的原则，而后者则策划了一套具体的实施办法。《韩非子》《五蠹》篇说：

> 故明主之国，无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师；无私剑之捍，以斩首为勇。是境内之民，其言谈者必轨于法，动作者归之于功，为勇者尽之于军。

这是说，除了“法”以外不许有任何书籍存在，而历史记载（先王之语）犹在禁绝之列，当然更没有人敢在“法”的范围以外乱说乱动了。在这一路线的领导之下，全国只有两种人：劳动人民和军队，因为前者可以“富国”，后者可以“强兵”。人民要学习文化吗？各层的国家干部便是他们的老师，法家的政治路线便是他们惟一的学习对象。但是我们必须记住，韩非这里所说的并不是空话，在秦始皇统一中国之后，他的同学李斯把这些办法都一一施行了。

韩非之所以主张愚民是因为他根本就认定人民是愚昧无知的，无法了解国家最高政策的含义。如果再让他们有一些足以批评国家政策的知识和思想，则只有更增加政府执行路线时的困难。他在《显学》篇中说道：

> 今不知治者必曰：“得民之心。”欲得民之心而可以为治，

则是伊尹、管仲无所用也，将听民而已矣。民智之不可用，犹婴儿之心也。……婴儿子不知犯其所小苦致其所大利也。今上急耕田垦草以厚民产也，而以上为酷；修刑重罚以为禁邪也，而以上为严；征赋钱粟以实仓库，且以救饥馑，备军旅也，而以上为贪；境内必知介而无私解，并力疾斗所以禽虏也，而以上为暴。此四者所以治安也，而民不知悦也。夫求圣通之士者，为民知之不足师用。昔禹决江浚河而民聚瓦石，子产开亩树桑郑人谤訾。禹利天下，子产存郑，皆以受谤，夫民智之不足用亦明矣。故举士而求贤智，为政而期适民，皆乱之端，未可与为治也。

这番话真是说得痛快之至，动人之至，使孔子“民可使由之，不可使知之”那句话显得黯然失色。人民都像无知的婴儿一样，政府要他们吃点小苦以谋求永久的大利，他们竟全然不能了解。以当时法家的四大基本政策而言，促进农业生产是为了解决人民的经济问题；加重刑罚是为了镇压坏分子；征税征粮是为了备荒备战；在全国范围内要人民破私立公、国而忘家是为了准备痛击一切来犯之敌或进行统一中国的战争。但是人民对这四大基本政策竟都有怨言。在这种情况之下，政府如果再重视知识分子的批评或适应人民的政治水平，那么国家便必然要陷入混乱的局面。

战国晚期所集结的《商君书》也是一部重要的法家著作。其中对愚民政策有不同重点的发挥。《垦令》篇说：

无以外权爵任与官，则民不贵学问，又不贱农。民不贵学问则愚，愚则无外交，无外交，‘则国安而不殆。民不贱农，

> 则勉农而不偷'。国安不殆，勉农而不偷，则草必垦矣。

高亨解“外权”为“外国势力”，大致可从。当时战国竞相招养游士，人民有了知识便有机会跑到外国的政治舞台上去，因此本国政府也就不得不“礼贤下士”，予以重用。这类在政治上可以兴风作浪的知识分子多了，便有动摇法家政治路线的危险，而人民放弃农耕去追求知识学问，对本国的农业劳动力也是一个损失。懂得了这个历史背景，便可知“垦令”篇作者的愚民论主要是为了防止知识分子和国外发生联系，影响到国内的政治路线。朱师辙《商君书解诂定本》注此段首句云：

> 权，势也。《管子·君臣》篇：以援外权；任法篇：邻国诸侯，能以其权置子立相。此管仲政策，禁臣民借外力干政得官。故商君亦用其策。言不以民之有外交势力者，而任爵与官，则民不贵学问，从事游说，而重农。(1974年重印本)

朱诂引《管子》为旁证，使我们知道法家路线的贯彻必须以禁止人民，特别是知识分子，与国外交通为其先决条件。理由很简单，法家是政教合一的，国内只有一种思想的标准，故能收“万众一心”之效。但国外的多重标准则无法加以控制。国内知识分子和国外的接触一多，在思想上便有了其他的立足点，就不免要对法家的路线提出种种疑问以至批评了。

《商君书》中的反智论以《算地》篇所言为最具代表性，其说如下：

> 夫治国舍势而任说（当作“谈”）说，则身修而功寡。故事诗书谈说之士，则民游而轻其君；事处士，则民远而非其上；事勇士，则民竞而轻其禁；技艺之士用，则民剽而易徙；商贾之士佚其利，则民缘而议其上。故五民加于国用，则田荒而兵弱。谈说之士资在于口；处士资在于意；勇士资在于气；技艺之士资在于手，商贾之士资在于身。故天下一宅，而圜身资。民资重于身，而偏托势于外，挟重资，归偏家，尧舜之所难也；故汤、武禁之，则功立而名成。圣人非能以世之所易胜其所难也；必以其难胜其所易。故民愚，则知（智）可以胜之；世知，则力可以胜之。臣（按：“民”字之形误）愚，则易力而难巧；世巧，则易知而难力。故神农教耕，而王天下，师其知也。汤、武致强，而征诸侯，服其力也。（按：末段自“故民愚”以下可参看《开塞》篇）

这段议论中特别提出战国时代五类分子（“五民”）来加以攻击。“诗书谈说之士”显然是指儒家，“勇士”则是游侠。儒、侠两种人是法家路线的大敌，故韩非子有“儒以文乱法，而侠以武犯禁”（《五蠹》篇）的名言。“处士”当指一般不做官的知识分子，自然可以包括一部分的儒家和道家在内。最后两类人即是工与商，法家和儒家同把他们看做社会上的寄生虫。所以韩非又说：“夫明王治国之政，使其工商游食之民少。”（《五蠹》篇）但在这五类分子之中，知识分子（包括在朝的和在野的）显然是攻击的首要目标，因为喜欢批评的知识分子对法家政权的危害性最大，他们会导致人民“轻视国君”和“诽谤朝廷”。至于其他三类分子，细察其罪状，也都是属于动摇政权的基础一方面。追溯到最后，这五类分子的政治危害性无疑是来

自一个共同的根源，即他们的专门知识或技能。所以最理想的情况是人民都普遍的愚昧无知，这样他们就可以俯首帖耳地接受有智慧的君主的领导。但是如果情况不够理想，国内已有了大批的知识分子和专门技术人才，又怎么办呢？法家也并不在乎，他还有一套最后的法宝，那就是用武力来镇压。分析到这里，我们才能真正地懂得，为什么在法家政治路线之下，只有两类人是最受欢迎和优待的：农民和战士（可看《商君书》的《农战》篇）。在法家看来，前者不但是国家财富的创造者，而且还比较地缺少知识，安分守己；后者则是政权存在的最后保证。至于知识技能，虽然也很需要，但终以坏的影响太大，只好割爱。“故遣贤去知，治之数也。”（《禁使》篇）

用武力来镇压上述五类分子仍不过是法家路线消极的一方面。法家另有一套巩固统治的积极办法，更值得我们注意。《商君书》的《赏刑》篇说：“圣人之为国也，壹赏，壹刑，壹教。壹赏则兵无敌。壹刑则令行。壹教则下听上。”什么是“壹赏”呢？

> 所谓壹赏者，利禄官爵抟（专）出于兵，无有异施也。夫固知愚、贵贱、勇怯、贤不肖，皆知尽其胸臆之知，竭其股肱之力，出死而为上用也。

这是说，高官厚禄之赏专保留给有军功的人，使人人都肯为政府拚命。什么是“壹刑”呢？

> 所谓壹刑者，刑无等级，自卿相将军以至大夫庶人，有不从王令、犯国禁、乱上制者，罪死不赦。有功于前，有败于后，不为损刑。有善于前，有过于后，不为亏法。

这是说，所有的人，除了君主以外，如有犯上作乱之事都一律判处死刑。纵使以前立过再大的功劳，做过再多的好事，也不能减轻刑罚。

最后，同时也是和本文的论旨最有关系的，什么是“壹教”呢？

所谓壹教者，博闻、辩慧、信廉、礼乐、修行、群党、任誉、清浊，不可以富贵，不可以评刑，不可以独立私议以陈其上。坚者被（破）。锐者挫。虽曰圣知巧佞厚朴，则不能以非功罔上利，然富贵之门，要存战而已矣。

我们记得，上面曾经分析过黄老学派的“一道”论，法家的“一教”在精神上正是和“一道”相通的。“一教”便是统一教育、统一思想、统一价值标准。“一赏”和“一刑”则是“一教”的双重保证。这三者是三位一体的，合起来便相当于黄老的“一道”。反过来看，我们也可以说“一赏”、“一刑”、“一教”是“一道”的“一炁化三清”。那么谁才能制定这种统一的教育呢？当然只有那位“治国”的“圣人”了。《农战》篇云：故圣人明君者，非能尽其万物也，知万物之要也。《靳令》篇云：圣君知物之要。故其治民有至要。这岂不就是黄老《十大经》所说的“握一以知多”的“正人”吗？“圣君”既掌握了一切事物的规律，他所立之教，人民便只能遵奉，不许批评，也不许向君主提出“独立私议”。现在“圣人”除了农业劳动者以外，只需要战士，因此法家的政权只对有军功的人开放。此外对于一切有德行、学问、技能的人，政权的门则永远是关闭的。

在这些主张的后面，暗藏着法家对于人性的基本假定。第一，法家假定人性是好权势、好财富的。因此只要“圣人”全部控制了

这两样法宝，他就可以诱导人民追随他的政治路线。第二，法家假定人性是贪生怕死的，因此“圣人”的严刑峻法便可以阻吓人民不敢乱说乱动。在这一点上，法家是和老子分歧了。他们不接受老子“民不畏死，奈何以死惧之”的论断。《韩非子》《解老》、《喻老》两篇都没有提到这个问题。相反地，《解老》篇还对老子“祸兮福之所倚”作了如下的解说：

> 人有祸则心畏恐，心畏恐则行端直，行端直则思虑熟，思虑熟则得事理，行端直则无祸害，无祸害则尽天年，得事理则必成功，尽天年则全而寿，必成功则富与贵，全寿富贵之谓福。

恰好可以证实前面所指出的法家关于人性的两个基本假定。而且这里还透露了法家对于人的思想的看法：人的思想是永远在趋利避害的。这又是法家相信思想可以通过威胁利诱来加以控制的理论基础。法家之所以肆无忌惮地公开提倡反智论，其一部分的根据也在这里。

法家的反智论是和他们要树立君主的领导权威分不开的，用法家的名词说，即所谓“尊君”。在君主的心中，知识分子（无论是在朝的还是在野的）最不可爱的性格之一便是他们对于国家的基本政策或政治路线往往不肯死心塌地地接受；不但不肯接受，有时还要提出种种疑问和批评。对于这类疑问和批评，即在今天号称是民主国家的执政者也不免闻而生畏，至于大权独揽的极权国家的领袖及其党徒更是有“是可忍孰不可忍”之感了。赫鲁晓夫的回忆录曾特别提到知识分子的异端是苏联最感头痛的一个问题。近来索尔仁尼琴和萨哈

洛夫的言论便充分地证实了赫鲁晓夫的说法。以今例古，我们就更能够了解古代法家“尊君”论的心理背景了。

“尊君”论包括积极和消极两方面的内容。在积极方面，君主必须把一切最高的权力掌握在自己的手上，不能容许有大权旁落、君弱臣强的情况发生。在消极方面，君主必须超乎一切批评之上，君主纵有过失，也要由臣下来承担责任。所以在实践中“尊君”必归于“卑臣”。臣愈卑则君愈尊，而且非卑臣亦无以见君之尊。《管子》的《明法》篇开头就说：

> 所谓治国者，主道明也；所谓乱国者，臣术胜也。夫尊君卑臣，非亲也，以势胜也。百官论职，非惠也，刑罚必也。故君臣共道则乱，专授则失。

《明法》篇有“解”，当是较早的法家著作，至少当在《韩非子》之前。（罗根泽《管子探源》定此篇袭自《韩非子》《有度》篇，但举证不坚，未可从。）可见法家“尊君卑臣”的观念在战国中晚期已经出现。《明法》解释之云：

> 明主在上位，有必治之势，则群臣不敢为非。是故群臣之不敢欺主，非爱主也，以畏主之威势也。百姓之争用，非以爱主也，以畏主之法令也。故明主操必胜之数，以治必用之民；处必尊之势，以制必服之臣。故令行禁止，主尊而臣卑。

这是主张君主用绝对的权力来制服臣民，使他们不敢稍有异动。《韩非子》的《主道》篇说：

> 明君无为于上，群臣竦惧乎下。明君之道，使智者尽其虑，而君因以断事，故君不穷于智；贤者敕其材，君因而任之，故君不穷于能；有功则君有其贤，有过则臣任其罪，故君不穷于名。是故不贤而为贤者师，不智而为智者正，臣有其劳，君有其成功，此之谓贤主之经也。

"尊君卑臣"论发展到韩非才真正鞭辟入里，深刻周至；反智论发展到韩非才圆满成熟，化腐朽为神奇。"有功则君有其贤，有过则臣任其罪"，这就是后世所谓"天王圣明，臣罪当诛"。尊卑之分还能过于此吗？西方基督教徒说："一切荣耀皆归于上帝。"韩非的"明君"正是这样的上帝。"不贤而为贤者师，不智而为智者正。"这才真是"天下英雄入吾彀中"。有知识有才能的人只要肯听"明君"的话，规规矩矩地"考虑"、"守职"，他们的知识、才能便都变成了"明君"的知识、才能。"富贵"是不在话下的。但是如果居然不识相，自高自大，兴风作浪，乱提意见，妄发议论，那么，不要忘了，"明君"还有镇压的力量在后面。（世智，力可以胜之。）眼前的例子，像上面提到的萨哈洛夫，早年为苏联的氢弹发展做出了重大的贡献，得过斯大林奖金，三度被封为"社会主义劳动英雄"，但后来忘了分寸，讲什么"学术自由"（intellectual freedom），讲什么"人类生存，匹夫有责"。（No one can shed his share of responsibility for something upon which the existence of mankind depends.）现在呢？萨哈洛夫垮了，臭了，头上的帽子正式换了牌子，叫做"反爱国者"（anti-patriot），叫做"反动分子"（reactionary）。这样的反智论才合乎"人尽其才"的经济原则。苏联的文化沙文主义是著了名的，

什么东西都说是俄国人第一个发明的。但是惟独在发明一套控制知识分子的精密设计这件事上，他们无论如何不能再争第一。中国的法家确确实实地比他们占先了两千年。

法家的反智论从来不是玄想，也不是情绪，它是从战国（特别是中晚期）的政治经验中逐步发展成熟的；韩非则运用他的冷酷的理智（cool reason）总结了以往的一切经验，而加以系统化，使它变成了专制政治的最高指导原则之一。秦始皇和李斯则又根据韩非所总结的原则而在全中国的范围内开创了一个反智的新政治传统。“焚书”和“坑儒”这两件大事便是法家反智论在政治实践上的最后归宿。“坑儒”一案另有曲折，而且是偶发的事件，姑置不论。“焚书”则是秦代的基本政策，让我们看一看它的具体内容。《史记·秦始皇本纪》载李斯的奏议说：

> 古者天下散乱，莫之能一，是以诸侯并作，语皆道古以害今，饰虚言以乱实，人善其所私学，以非上之所建立。今皇帝并有天下，别黑白而定一尊。私学而相与非法教之制，人闻令下，则各以其学议之，入则心非，出则巷议，夸主以为名，异趣以为高，率群下以造谤。如此弗禁，则主势降乎上，党与成乎下，禁之便。臣请史官非秦记皆烧之。非博士官所职，天下敢有藏诗、书、百家语者，悉诣守、尉杂烧之。有敢偶语诗书者弃市。以古非今者族。吏见知不举者与同罪。令下三十日不烧，黥为城旦。所不去者，医药卜筮种树之书。若有欲学法令，以吏为师。（按：引文据《李斯传》校订）

显见“焚书”令是完全针对当时一般知识分子批评法家路线而起。儒

家当然首当其冲，那是毫无问题的。但诸子皆在焚毁之列，也已由“百家语”三个字完全证明了。（也许法家的著作是例外。）明令不去的书籍只有秦代史乘和技术性的东西，则这一措施的思想性之强烈可想而知。秦廷发动“焚书”的惟一理由即是“主势降乎上，党与成于下”。那就是说，如果让以“私学”攻击皇帝所立之“法教”这种运动继续演变下去，上面将损害人主的威信，下面将造成知识分子的团结，其必然的结局便是“君弱臣强”。我们在这里清楚地看到，法家的“尊君”论被它自己的逻辑一步一步地推向反智论：尊君必预设卑臣，而普遍地把知识分子的气焰镇压下去正是开创“尊君卑臣”局面的一个始点。

“焚书”政策的实施是韩非的反智论的彻底胜利。李斯的奏议不但在精神上完全忠实于韩非的理论，而且在用词遣字等细节方面也谨守着韩非的原文。这一点，郭沫若在“韩非子的批判”中早已举例证明了。《韩非子》的《和氏》篇曾提到商鞅“燔诗书而明法令”。此说虽不见于《史记》或其他先秦典籍，然后世学者多信其为实录。这样说来，秦国已早有焚毁儒书的传统，韩非思想的影响也许不像想像中那么大。但是我很怀疑这是后世法家或韩非本人的“托古改制”。秦国一向是所谓“西戎之地”，在文化上很落后。在纪元前4世纪的中叶，儒家的诗、书纵已传至秦地，也不可能有太大的影响，以致成为商鞅变法的阻碍。若说《尚书》中有“秦誓”、《诗经》“国风”中有“秦风”，即是商君所燔的诗、书，但那是秦人自己的东西。以“史官非秦记皆烧之”一条推之，可断其必无此事。所以我认为“焚书”的观念虽未必始于韩非，但李斯、秦始皇的推行焚书政策则恐怕正是受了韩非“燔诗书”一语的启示。

两千年来，韩非对于中国人政治生活的影响，远超出一般的常识了解之上。

五　儒学的法家化

秦朝亡了，汉朝代之而起，而法家所建立的制度却延续了下去。汉代一直被古今历史家认作是儒学得势的时代，尤其是从汉武帝接受了董仲舒的贤良对策，正式“罢黜百家，独尊儒术”以后，中国的思想界似乎已成了儒家独霸的局面。因此近代学人攻击儒家在历史上与君主专制互为表里，便往往以汉武帝的“复古更化”为始点。

在秦始皇时代已不容存身的儒学，过了几十年，在汉武帝的时代不但卷土重来，而且竟“定于一尊”。这真是思想史上的一个奇迹。这个奇迹的出现说明了在这几十年中儒学本身和客观的政治情势都发生了重大的变化。详细解释这一段历史发展势将远远超出本篇的范围。我现在只能以本文论旨为中心，简单地说一说汉初儒学在政治性格上所发生的一种基本改变。为了讨论的方便起见，我姑且把这一改变称之为“儒学的法家化”。但是我必须郑重地补充一句，“法家化”只是汉初儒学发展的一种特殊的方面，绝不是它的全部。

所谓“儒学的法家化”，其意义不是单纯地指儒家日益肯定刑法在维持社会秩序方面的作用。远在先秦时代，《荀子》《王制》和《正论》两篇已给刑法在儒家的政治系统中安排了相当重要的位置。汉初儒学的法家化，其最具特色的表现乃在于君臣观念的根本改变。汉儒抛弃了孟子的“君轻”论、荀子的“从道不从君”论，而代之以法家的“尊君卑臣”论。

汉代第一个在政治上得意的儒生是高祖时代的叔孙通。我们知道刘邦是最鄙视儒生的，但叔孙通居然用“朝仪”这件事得到了刘邦的赏识。原来刘邦虽做了皇帝，而同他一齐打天下的功臣却都不知礼节。史称“群臣饮酒争功，醉或妄呼，拔剑击柱，高帝患之”。（《史记·叔孙通传》）于是叔孙通提议由他到鲁地去征召他的弟子来“共起朝仪”。他说他愿意“采古礼与秦仪杂就之”。他是否有“古礼”作根据似乎大为可疑，因为鲁地有两个儒生便拒绝受召。他们对叔孙通说：“公所为不合古，吾不行。公往矣，无污我!”但是叔孙通曾任秦廷博士，他所说的“秦仪”恐怕确是货真价实的。由此可见他为汉廷所订的朝仪其实即是秦廷那一套“尊君卑臣”的礼节。难怪在施行了之后刘邦要说：“吾乃今日知为皇帝之贵也。”南宋时朱熹便看穿了叔孙通的把戏。朱子说：

> 叔孙通为绵蕞之仪，其效至于群臣震恐，无敢失礼者。比之三代燕享，君臣气象，便大不同。盖只是秦人尊君卑臣之法。（《朱子语类》卷一三五）

叔孙通的“尊君卑臣”手段尚不止此。后来汉惠帝继位，在长安的未央宫和长乐宫之间造一条路，已经动工了，叔孙通向惠帝指出这条路设计得不妥，会影响到高祖的庙。惠帝倒肯接受批评，立刻就要毁掉已造成的路段。但是叔孙通却又不赞成，他说：人主无过举。今已作，百姓皆知之。欲坏此，则示有过举。这就是说，皇帝是永远不会犯错误的。即使真是错了，也不应公开地纠正，使人民知道皇帝也有过错。所以皇帝必须用其他曲折的方式来补救自己已犯的过失。“人主无过举”这句话从此变成皇帝的金科玉律，皇帝的尊严

真是至高无上的了。(这句话据褚少孙补《史记·梁孝王世家》是周公对成王讲的，但我看正是叔孙通一类儒者造出来的，为的是和法家争结帝王之欢。)太史公说："叔孙通希世度务，制礼进退，与时变化，卒为汉家儒宗。"这位"与时变化"的"圣人"把"尊君卑臣"变成儒家政治制度的一部分，他是汉代第一个法家化的"儒宗"。

中国历史上第一个"封侯拜相"的儒生是汉武帝时代的公孙弘。《史记·平津侯列传》说：

> 丞相公孙弘者，齐菑川国薛县人也。字季。少时为薛狱吏……年四十余，乃学春秋杂说。……弘为人恢奇多闻，常称以为人主病不广大，人臣病不俭节。……每朝会议，开陈其端，令人主自择，不肯面折庭争。于是天子察其行敦厚，辩论有余，习文法吏事，而又缘饰以儒术，上大说之。二岁中，至左内史。弘奏事，有不可，不庭辩之。尝与主爵都尉汲黯请闲，汲黯先发之，弘推其后，天子常说，所言皆听，以此日益亲贵。尝与公卿约议，至上前，皆倍其约以顺上旨。

公孙弘真可以说是中国政治传统中"两面派"的开山大师。他的"人主广大，人臣俭节"的主张把"尊君卑臣"的原则更进一步地推广到君与臣的生活方式之中；他不肯"面折庭争"便是要阉割先秦儒家的"谏诤"传统。总而言之，在任何情形之下他都不愿意损伤君主的尊严。

清代的学者如何焯和沈钦韩都力辨公孙弘本是杂家或刑名(法)家，并非真儒者，其实这一点并非关键的所在。公孙弘的同乡老前辈，即景帝时和黄生争"汤武受命"的辕固生，曾同他一道被征到汉

庭，辕固生那时已九十余岁，他警告公孙弘道："公孙子，务正学以言，无曲学以阿世!"（《史记·儒林传》）可见这位坚持原则的老儒早已知道公孙弘是靠不住的了。但是公孙弘之所以能致身卿相，却正是由于他打的是儒家的招牌。《儒林传》中保存了他请立太学的一篇文献，读起来岂不句句讲的是儒家"礼乐教化"的道理？《儒林传》说："公孙弘以春秋，白衣为天子三公，封以平津侯。天下学士靡然乡风矣。"大批的法家改头换面变成了儒生，更加速了儒学的法家化。

汉武帝最欣赏公孙弘以儒术缘饰吏事，而《汉书·循吏传》序也说：

> 孝武之世……唯江都相董仲舒、内史公孙弘、兒宽居官可纪。三人皆儒者，通于世务，明习文法，以经术润饰吏事。天子器之。

那么什么才是"缘饰"或"润饰"呢？《史记·酷吏张汤传》说："是时上（即武帝）方乡文学，汤决大狱，欲传古义，乃请博士弟子治尚书、春秋，补廷尉史。"据《汉书·兒宽传》，兒宽便是因习《尚书》而补为张汤的"廷尉史"的。可见帝王要杀人，除了引据法律条文以外，还要在儒家经典中找根据。现在让我举一个实例来说明"儒术缘饰"的作用。《史记·淮南王传》：

> 赵王彭祖、列侯臣让等四十三人议，皆曰：淮南王安甚大逆无道，谋反明白，当伏诛。胶西王臣端议曰：淮南王安废法行邪，怀诈伪心，以乱天下，荧惑百姓，倍畔宗庙，妄作妖

> 言。春秋曰：臣无将，将而诛。安罪重于将，谋反形已定。臣端所见，其书节印图，及他逆无道事验明，甚大逆无道，当伏其法。

懂得汉代法律的人一定知道，“大逆无道”、“谋反”等罪名已足够置淮南王于死地，而胶西王更引春秋“臣无将，将而诛”之文，显见为架床叠屋，似无必要。其实不然，中国历史上有些帝王杀人，不但要毁灭人的身体，更要紧的是毁灭人的精神。戴震说：“酷吏以法杀人，后儒以理杀人，浸浸乎舍法而论理，死矣，更无可救矣。（与某书）又说：人死于法，犹有怜之者，死于理，其谁怜之？”（《孟子字义疏证》）

汉代的“经义断狱”比戴东原所说的还要可怕，人不但死于法，而且同时又死于理。这才是“更无可救矣”！董仲舒著了一部《春秋断狱》（又叫《春秋决事比》），把《春秋》完全化为一部法典，更是“儒学法家化”的典型例证。王充说：

> 董仲舒表春秋之义，稽合于律，无乖异者。然则《春秋》，汉之经，孔子制作，垂遗于汉。论者徒尊法家，不高《春秋》，是暗蔽也。（《论衡》《程材》篇）

所以“缘饰”两字，我们万不可看轻了，以为只是装潢门面之事。其实法律只能控制人的外在行动，“经义断狱”才能深入人的内心。硬刀子和软刀子同时砍下，这是最彻底的杀人手段。清代的赵翼说“汉初法制未备”，所以才要用“经义断事”（《廿二史劄记》二卷），那简直是不着边际的历史断案。叔孙通尝“益律所不及，傍章

十八篇”。（见《晋书》卷三十《刑法志》）这显然是在为统治者扩大并加密法网，竟至傍及律外，更不可视为“法制未备”了。马端临论《春秋决事比》时曾沉痛地说：

> 《决事比》之书与张汤相授受，度亦灾异对之类耳。（武）帝之驭下，以深刻为明；汤之决狱，以惨酷为忠。而仲舒乃以经术附会之。王（弼）、何（晏）以老庄宗旨释经，昔人犹谓其罪深于桀、纣，况以圣经为缘饰淫刑之具，道人主以多杀乎？其罪又深于王、何矣。又按汉《刑法志》言，自公孙弘以《春秋》之义绳下，张汤以峻文决理，于是见知腹诽之狱兴。汤传又言，汤请博士弟子治《春秋》、《尚书》者补廷尉史。盖汉人专务以《春秋》决狱，陋儒酷吏遂得因缘假饰。往往见二传（按：《公羊》、《谷梁》）中所谓“责备”之说、“诛心”之说、“无将”之说，与其所谓巧诋深文者相类耳。圣贤之意岂有是哉！（《文献通考》卷一八二）

这才真正揭破了汉代“春秋断狱”的真相。两千年来，中国知识分子所遭到的无数“文字狱”不正是根据“诛心”、“腹诽”之类的内在罪状罗织而成的吗？追源溯始，这个“以理杀人”的独特传统是和汉儒的“春秋断狱”分不开的。换句话说，它是儒学法家化的一种必然的结果。马端临责备董仲舒的话也许太过。董氏在主观愿望上很可能是想因势利导，逐渐以“德”化“刑”，但就此下汉代历史的实况说，马端临的论断是很难动摇的。汉以后虽不再用“春秋断狱”，但汉儒既已打开了“诛心”之路，程、朱的理学便同样可资帝王的利用。明太祖和清雍正便抽象地继承了汉武帝的传统。章太

炎解释戴震“以理杀人”的历史背景道：

明太祖诵洛（程）闽（朱）言，又自谓法家也。儒法相渐，其法益不驯……洛闽诸儒制言以劝行己，其本不为长民。故其语有廉峻，而亦时时轶出。夫法家者辅万物之自然，而不敢为，与行己者绝异。任法律而参洛闽，是使种马与良牛并驷，则败绩覆驾之术也。清宪帝（雍正）亦利洛闽，刑爵无常，益以恣雎。……吏惑于视听，官困于诘责，惴惴莫能必其性命。冤狱滋烦，莫敢缓纵，戴震生雍正末，见其诏令谪人不以法律，摭取洛闽儒言以相稽。觇司稳微，罪及燕语。九服非不宽也，而迥之以丛棘，令士民摇手触禁。其蠹伤深。（《太炎文录初编》卷一“释戴”）

章太炎对法家的看法，尚不免有理想化之嫌，因此他的论断，说“任法律而参洛闽”是“败绩覆驾之术”，也还有讨论的余地。然而他所指出明、清两代儒、法在政治上互为表里的历史事实，则是无可否认的。儒学的法家化并不限于汉代，它几乎贯穿了全部中国政治史。

汉代儒学的法家化，董仲舒曾在理论上提供了重要的基础。让我们稍稍检查一下他的政治思想中的法家成分。董仲舒在第三次贤良对策中说：

《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一统；法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科孔子之术者，皆

绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一，而法度可明，民知所从矣。（《汉书·董仲舒传》）

我们把这一段文字和前面所引李斯的奏议对照一下，便可以看出这两者在形式上多么相似。两者都是要统一思想，都是要禁绝异端邪说，都是要“上有所持”而“下有所守”。所不同者，董仲舒要用儒家来代替法家的正统，用“《春秋》大一统”来代替黄老的“一道”和法家的“一教”而已。诚然，董仲舒没有主张焚书，激烈的程度和李斯有别。李斯对付异端用的是威胁，所谓“世智，力可以胜之”。董仲舒则用的是利诱，只有读儒家的经书才有官作。《汉书·儒林传》说，“武帝立五经博士，开弟子员，设科射策，劝以官禄。”这正是给董仲舒所谓“绝其道，勿使并进”作后盾的。所以尽管董仲舒“复古更化”的具体内容颇与法家有异，尽管董氏的用心也许只是希望儒家之道可以借此机会实现，但是对于大一统的帝王来说，他的主张却同样可以收到“尊君卑臣”的客观效果。

先秦儒家的君臣观在董仲舒手上也经过了一番相当彻底的法家化。周辅成在《论董仲舒思想》中曾征引了以下几条《春秋繁露》中材料：

是故《春秋》君不名恶，臣不名善。善皆归于君，恶皆归于臣。臣之义比于地，故为人臣下者，视地之事天也。（“阳尊阴卑”。按，周氏书中误作“王道通三”）

人主立于生杀之位，与天共持变化之势，……天地、人主，一也。（“王道通三”）

功出于臣，名归于君。（“保位权”。按，苏舆《春秋繁露义证》卷六

云："此篇颇参韩非之旨。"）

君者民之心也；民者君之体也。心之所好，体必要之；君之所好，民必从之。（"为人者天"）

他接着解释道："这种尊君的程度，虽然太过，但是溯其来源，仍是在先秦儒家。"周氏的解释至少是不全面的，先秦儒家并无如此露骨的说法。董仲舒事实上是窃取了法家的"尊君卑臣"之论。前面所引韩非"主道"篇"有功则君有其贤，有过则臣任其罪"之语，便是董仲舒"善皆归于君，恶皆归于臣"的思想之来源，不过董氏托其说于《春秋》而已。这也是儒学法家化的一个显例。董氏的《春秋繁露》中，"尊君卑臣"的议论甚多，如《竹林》篇亦云：

《春秋》之义，臣有恶，君名美。故忠臣不显谏，欲其由君出也。《书》曰：尔有嘉谋嘉猷，入告尔君于内，尔乃顺之于外。曰：此谋此猷，唯我君之德。（按：此《尚书·君陈》篇语）此为人臣之法也。古之良大夫，其事君皆若是。

这正是"善皆归于君"的具体说明。叔孙通"人君无过举"，公孙弘"不肯面折庭争"、"有不可，不庭辩之"，在这里都获得了经典上的根据。《礼记·坊记》说："子云：善则称君，过者称己，则民作忠。"《礼记》中纵有先秦材料，但其书至少曾经汉初儒者整理。魏张揖甚至说它是叔孙通所撰。无论如何，像"善则称君，过则称己"的话，大概可以断定是出于法家化了的汉儒之口。

董仲舒把"尊君卑臣"的原则推广到其他社会关系方面，于是就产生了著名的"三纲"之说，《春秋繁露》的《基义》篇说：

> 天为君而覆露之，地为臣而持载之；阳为夫而生之，阴为妇而助之；春为父而生之，夏为子而养之。王道之三纲可求于天。

这就是后世儒家所谓“君为臣纲、父为子纲、夫为妇纲”的教条。现代人攻击儒家，尤其集矢于“三纲”说。但事实上，“三纲”说也是法家的东西。韩非“忠孝”篇说：“臣事君，子事父，妻事夫，三者顺则天下治，三者逆则天下乱，此天下之常道也，明王贤臣而弗易也。”儒家“三纲”之说渊源在此。（周辅成已指出此点。前引书，15 页）由此可见，董仲舒所要建立的尊卑顺逆的绝对秩序根本上是儒学法家化的结果。

韩非在《忠孝》篇中主张“定位一教之道”。他最反对孔子把君臣父子的关系解释为相对性的，以致鼓励了犯上作乱的行为。如舜之放父（瞽瞍），汤、武之弑君（桀、纣），都是万万不可以为训的。他说：“父之所以欲有贤子者，家贫则富之，父苦则乐之；君之所以欲有贤臣者，国乱则治之，主卑则尊之。”总之，他和黄老派一样，是坚决主张“冠虽敝，必加于首；履虽新，必关于足”的。韩非在君臣、父子之外又将夫妇关系纳入尊卑的系统之中，这是和他一向轻视妇女的思想分不开的。他在《亡征》篇中一则曰：“男女无别，是谓两主；两主者，可亡也。”再则曰：“女子用国，……可亡也。”他在《六反》篇中提及当时杀女婴的恶习，不但毫无同情的表示，而且还解释为当然。他说：“父母之于子也，产男则相贺，产女则杀之。此俱出父母之怀衽，然男子受贺，女子杀之者，虑其后便，计之长利也。”“三纲”说之由韩非发其端，绝不是偶然的。

与法家合了流的黄老学派也同样是维护绝对性的政治、社会秩序的。马王堆发现的《称》篇说：

> 凡论必以阴阳□大义。天阳地阴。春阳秋阴。夏阳冬阴。大国阳，小国阴。重国阳，轻国阴。有事阳而无事阴。信(伸)者阳(者)屈者阴。主阳臣阴。上阳下阴。男阳(女阴)。(父)阳(子)阴。兄阳弟阴。长阳少(阴)。贵(阳)贱阴。……制人者阳，制人者制于人者阴。(按下半句“制人者”三字疑是衍文。)诸阳者法天，天贵正……诸阴者法地，地(之)德安徐正静，柔节先定，善予不争。此地之度而雌之节也。

像这样把宇宙间万事万物都按照“阳尊阴卑”的原则加以划分，岂不正是为“三纲”说提供了一种形而上学的根据吗？《经法》的《道法》篇说：天地有恒常，万民有恒事，贵贱有恒立（位），畜臣有恒道，使民有恒度。天地之恒常，四时、晦明、生杀、柔（柔）刚。万民之恒事，男农、女工。贵贱之恒立（位），贤不宵（肖）不相放（妨）。畜臣之恒道，任能毋过其所长。使民之恒度，去私而立公。这里所描绘的是一个永恒不变而尊卑分明的社会秩序，这一秩序又是和宇宙的永恒秩序合而为一的。董仲舒在“贤良对策”的第三策中曾有“道之大原出于天，天不变道亦不变”的名言。这种说法也不见于先秦儒书。如果我们一定要为这句名言寻找思想史上的根源，那么它正可以从上引《道法》篇的议论中提炼出来。

我们在上面对董仲舒的援法入儒作了一番极简单的清理。我们

不能不承认汉儒的法家化实已达到了惊人的程度。以往研究董仲舒的人都注意他吸收阴阳五行学说的一方面，对于他受法家影响的部分则未能给予足够的重视。这也许是由于他“缘饰”的手段巧妙之故罢。但是我并不是说董仲舒只是一个阳儒阴法的思想家，从“贤良对策”和《春秋繁露》中，我们仍然可以看出他并未完全抛弃儒家的立场。他想用“天人感应”说来限制君权，一方面可见他的阴阳化的程度，另一方面却也可见他并不甘心把“道统”整个地托付给帝王。这在精神上尚符合先秦儒学的传统。就在这一点言，他和清初的“理学名臣”李光地是有本质上的区别的。后者则希望“治统”和“道统”在康熙的身上合而为一。董仲舒和辕固生在时代上是衔接的。因此他对汤、武革命的理论依然加以肯定。（见《春秋繁露》《尧舜不擅移，汤武不专杀》篇）正是由于这一思想背景，他至少还敢于假借“《春秋》之义”来“贬天子”，虽则所贬的只是历史上的天子。无论如何，董仲舒对后世儒家的“庶人议政”传统多少还有一些正面的影响。

然而事实终归是事实。汉武帝之所以接受董仲舒的建议，“罢黜百家，独尊儒术”，却绝不是因为欣赏他的“贬天子”之说，而是因为他巧妙地用儒家的外衣包住了法家“尊君卑臣”的政治内核。当时有一位黄老学派的汲黯便当面揭穿了这一事实。《史记·汲黯传》说：“天子（武帝）方招文学儒者。上曰：吾欲云云。黯对曰：陛下内多欲而外施仁义，奈何欲效唐、虞之治乎?”“外施仁义”便是以儒术“缘饰”，“内多欲”则非做法家型“惟我独尊”的人主便无以操纵自恣。儒家所谓“礼乐教化”不但在武帝一朝未见实效，就是到了他的曾孙宣帝的时代也还是纸上空谈。下面是汉代一个极有名的故事，可以使我们知道所谓“独尊儒术”的真相。《汉书·元帝本纪》

载元帝为太子时：

> 柔仁好儒，见宣帝所用多文法吏，以刑名绳下。……尝侍燕，从容言：陛下持刑太深，宜用儒生。宣帝作色曰：汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教、用周政乎？且俗儒不达时宜，好是古非今，使人眩于名实，不知所守，何足委任。乃叹曰：乱我家者，太子也。

请看宣帝骂儒生“好是古非今”的话，岂不完全是秦始皇、李斯的口吻，哪里有一丝“仁义”的味道？颜师古注引刘向《别录》云：“申（不害）子学号刑名。刑名者，以名责实，尊君卑臣，崇上抑下。宣帝好观其君臣篇。”可见西汉的皇帝从高祖到宣帝，基本上都采用了法家的路线；他们内心所最关切的问题可以说只有“尊君卑臣，崇上抑下”八个字。不但西汉如此，晋室南渡，已成君弱臣强之局，做皇帝的还是向往着法家路线。《资治通鉴》卷九十晋纪十二云：“（元）帝好刑名家，以韩非书赐太子。庾亮谏曰：‘申、韩刻薄伤化，不足留圣心。’太子纳之。”（元帝太兴元年三月庚午条）

司马氏号称儒学大族，而晋元帝即位后第一件事便是赐韩非书给太子，君统与法家关系之深，可以推见。历史上叔孙通、公孙弘之类的“儒宗”看清了这一点，“与时变化”，入法家之室而操其戈，逢君之欲而长其恶，才在表面上夺得思想界的统治地位。然而个别的儒家要真想当权，首先就得法家化，就得行“尊君卑臣”之事。他不但有义务帮朝廷镇压一切反对的言论，而且连自己的“谏诤”之责也要打一个七折八扣。理由很简单，“忠臣不显谏”，“善皆归于君，

恶皆归于臣”，皇帝是不能公开骂的。这样的儒家在政治上最后也只能成为“反智论者”。所以“尊君卑臣”的格局不变，知识分子的政治命运也不会变。但是中国政治史始终陷于“尊君卑臣”的格局之中。《朱子语类》载：

黄仁卿问：自秦始皇变法之后，后世人君皆不能易之，何也？曰：秦之法尽是尊君卑臣之事，所以后世不肯变。且如三皇称皇，五帝称帝，三王称王，秦则兼皇帝之号。只此一事，后世如何肯变？

朱子能议论及此，才真不愧是旷代巨儒。现代人都说中国君主专制的传统在精神上是靠儒家支持的。这话不知道算是恭维儒家还是侮辱儒家，至少韩非的“孤愤”之魂一定会委屈得痛哭的。现代人之所以读错了历史，一方面固然是由于叔孙通之流“缘饰”的成功，另一方面也是由于历代帝王中很少有人像汉宣帝、明太祖那样坦率可爱，肯公然地说：“绝不施仁政！”

朱子答陈亮云：

老兄视汉高帝、唐太宗之所为而察其心，果出于义耶，出于利耶？出于邪耶，正耶？若高帝则私意分数犹未甚炽，然已不可谓之无。太宗之心则吾恐其无一念之不出于人欲也。直以其能假仁借义以行其私，而当时与之争者才能知术既出其下，又不知有仁义之可借，是以彼善于此而得以成其功耳。若以其能建立国家，传世久远，便谓其得天理之正，此正是以成败论是非，但取其获禽之多而不羞其诡遇之不出于正也。千五百年

之间，正坐为此，所以只是架漏牵补过了时日。其间虽或不无小康，而尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间也。（《朱文公文集》卷三六《答陈同甫》，四部丛刊初编缩本，579页）

从朱子到今天，又过了八百年，因此我们只好接着说：两千三百年之间，只是架漏牵补过了时日。尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间也。

1975年12月22日初稿
1976年5月24日改定

清代学术思想史重要观念通释

前言：本文原为一部中国思想史大辞典而作。我选择了七组互相关联的重要观念，根据原始史料，穷源竟流，分别加以考述。其中每一组观念都构成一个独立的单元，但合起来看，则凸显出清代学术思想发展的主要倾向。宋明理学怎样通过内在理路而转变为清代的经史考证，在本文中也呈现出一个比较周延而系统的面貌。全文子目如下：

从尊德性到道问学　经学与理学　经世致用　闻见之知与德性之知　博与约　义理·考据·词章　“六经皆史”

从尊德性到道问学

“尊德性而道问学”一语出于《中庸》，原是不可分的。但自朱熹（元晦）和陆九渊（象山）的鹅湖之会（1175）以后，便逐渐发展出朱子重“道问学”、陆氏重“尊德性”的分别。朱子在《答项平父》书中说：

> 大抵子思以来，教人之法，惟以尊德性、道问学两事为用力之要。今子静所说专是尊德性事，而熹平日所论却是问学上多了。（《朱文公文集》卷五四）

象山后来辗转读到了这封信，他反驳道：

> 观此则是元晦欲去两短合两长。然吾以为不可，既不知尊德性，焉有所谓道问学？（《象山先生全集》卷三四《语录上》）

可见朱、陆两人都承认这一分别的存在。元代吴澄出身朱学，但他是江西临川人，或许曾受到当地陆学流风的激荡。因此他对学者说：

> 朱子道问学工夫多，陆子静却以尊德性为主。问学不本于德性，则其弊偏于言语训释之末，果如陆子静所言矣。今学者当以尊德性为本，庶几得之。（虞集《道园学古录》卷三四《临川先生吴公行状》引）

可见这一分别在后世一般儒者心目中已牢不可破。不但如此，就“偏于言语训释之末”之言观之，朱子以后“道问学”的观念已狭隘化，而成为讲释经典的同义语了。

明代王守仁（阳明）（1472—1528）为友人调解朱陆异同，仍然沿用这一分别。他认为象山虽“尊德性”，但“未尝不教其徒读书”，朱子虽专以“道问学”为主，但却常说“居敬穷理”、“非存心无以致知”等话头，“亦何尝不以尊德性为事？”（见《阳明全书》卷三二“年谱”正德六年正月条）这里他也把“道问学”与“读书”等

同起来了。他又说："道问学即所以尊德性。"而不满朱子把"尊德性"与"道问学"分作两件事。（见同上书卷三《传习录下》"以方问尊德性"条）可见他终究是偏向象山一边的。

阳明本其"知行合一"之说，坚决否认"道问学"与"尊德性"可以歧而为二。因此他又强调"博文"（相当于"道问学"）和"约礼"（相当于"尊德性"）不能分先后，他肯定地说："先后之说，后儒支谬之见也。"（同上书卷七"博约说"）但"先后之说"并非出于"后儒"，而是朱、陆生前即已存在的，当时朱亨道曾说：

> 鹅湖之会论及教人，元晦之意欲令人泛观博览，而后归之约，二陆之意欲先发明人之本心，而后使之博览。（见《象山先生全集》卷三六"年谱"淳熙二年条所引）

阳明之后，因王学末流虚言"良知"，尽废学问，引起学者不满，所以渐渐有人出来重新强调"道问学"的重要。黄宗羲在哲学立场上是属于王学的修正派，但他在调和朱、陆异同时竟回到了"先后"的观点上，显与阳明不同。他说：

> 况考二先生之生平自治，先生（按：指象山）之尊德性，何尝不加功于学古笃行？紫阳之道问学，何尝不致力于反身修德？特以示学者之入门，各有先后，曰：此其所以异耳！（见《宋元学案》卷五八《象山学案》）

稍后全祖望（1705—1755）调停两家，也说："斯盖其从入之途，各有所重。至于圣贤之全，则未尝得其一而遗其一也。"（见《鲒埼亭

集》外编卷一四《淳熙四先生祠堂碑文》）王学内部的人肯公然承认“道问学”与“尊德性”同为通向“圣学之全”的途径，这最可看出当时“道问学”压力之大。学术思想的风气显然正在逐渐转变之中。

王学以外的思想家尤其注重“道问学”的传统。方以智（1611—1671）说：

> 德性、学问本一也，而专门偏重，自成两路，不到化境，自然相訾，今亦听之。……顿悟门自高于学问门，说出“学”字，则似个未悟道底。嗟乎！道是什么？悟个什么？……大悟人本无一事，而仍以学问为事，谓以学问为保任也可，谓以学问为茶饭也可，尽古今是本体，则尽古今是工夫，天在地中，性在学问中，寡天无地，乃死天也。（《东西均》“道艺”）

方氏早年撰《通雅》开清代考证学的先河，至《东西均》时则已出家为僧。所以他的看法不但代表了17世纪的儒家观点，而且也透露了佛教的新动向。明末禅家已不主张“不立文字”，紫柏真可（1543—1603）有“达道者即文字离文字”之说，颇得方氏的赏识。（见《青原山志略》方氏撰“凡例”所引）同时又有藕益智旭（1599—1655），为整理佛教典籍之大师，著作等身，所撰《阅藏知津》尤有功于释门“道问学”的兴起。智旭一反禅宗“教外别传”的传统，而采取“离经一字，即同魔说”的立场（见《宗论》五卷三《祖堂出栖禅寺藏经阁记》）。这当和他早年出身程朱理学有关（见《宗论》二卷一《示范启明》）。虽然他后来为释氏披去，并且欣赏阳明“知行合一”之教，但仍未能完全忘情于儒家“尊德性”与“道问学”的旧

公案，他在《性学开蒙》中说：

> 初就儒与消释者，朱注以尊德性为存心，道问学为致知。以致广大、极高明、温故、敦厚属存心，以尽精微、道中庸、知新、崇礼属致知。如两物相需，未是一贯宗旨。所以偏重偏轻，致成大诤。（《宗论》三卷三）

这里的“一贯”说颇近阳明，尤足证明末释家实深受儒学发展的影响。沈曾植指出，“明世寺学徒课用制义，憨山大师实基以兴，而诸大师亦多出身秀才者。”（《海日楼札丛》卷五“近世禅学不振，由不读儒书之过”条）智旭的思想便是一个很好的例子。十六七世纪的佛教也有从“尊德性”转向“道问学”的趋势，是丝毫不足为异的。陈垣说：

> 明季心学盛而考证兴，宗门昌而义学起，人皆知空言面壁，不立语文，不足以相慑也。故儒释之学同时丕变，问学与德性并重，相反而实相成焉。（《明季滇黔佛教考》卷二）

这一论断是有坚强的根据的。

乾嘉以后，经典考证蔚成风尚，学者但知有“道问学”，而不知有“尊德性”，他们笔下虽仍不时出现“尊德性”字样，但在绝大多数情形下都是一种空泛的门面语，实际已无所指涉了。戴震（1724—1777）的见解在清代中期学术思想史上最具有代表性。他说：

> 宋之陆、明之陈（献章）、王，废讲习讨论之学，假所谓

尊德性以美其名，然舍夫道问学则恶可命之尊德性乎？（见《戴震文集》卷九《与是仲明论学书》）

戴氏此一反诘，显然是针对着上引陆象山“既不知尊德性，焉有所谓道问学”一语而发。于此可见“道问学”在戴氏心中所占的分量之重。明代罗钦顺（1465—1547）也曾反驳过象山这句话，但是他说：

此言未为不是，但恐差却德性，则问学直差到底。原所以差认之故，亦只是欠却问学功夫。要必如孟子所言，博学详说，以反说约，方为善学。苟学之不博，说之不详，而蔽其见于方寸之间，虽欲不差，弗可得已。（《困知记》卷一）

罗、戴两人同据“道问学”观点驳象山，然而罗氏依然奉“尊德性”为天经地义，不敢稍有违异，戴氏则迳视“尊德性”为虚名而略无忌惮。这一事实最可以表示两个时代思想空气的绝大差异。戴氏又说：

试以人之形体与人之德性比而论之，形体始乎幼小，终乎长大；德性始乎蒙昧，终乎圣智。其形体之长大也，资于饮食之养，乃长日加益，非复其初；德性资于学问，进而圣智，非复其初明矣。（《孟子字义疏证》卷上“理”字条）

这是把德性看作种子，而学问则是养料，恰好说明他为什么要说“舍夫道问学则恶可命之尊德性乎”那句话了。同时钱大昕（1728—1804）与稍后焦循（1763—1820）平生最敬佩戴震，持论也大体相

近，钱氏之言曰：

> 知德性之当尊，于是有问学之功。古人之学问将以明德性也。夫以孔子大圣，犹曰：好古敏以求之，又曰：德之不修，学之不讲是吾忧也。天下岂有遗弃学问而别为尊德性之功者哉！（《潜研堂文集》卷十七杂著一《策问》）

足见他和戴震一样，也是把重点放在“道问学”上面。“尊德性”即存在于“道问学”之中，不是别有一种功夫与“道问学”分而不合者，而所谓“道问学”，照钱氏全文所说，则主要是“好古敏求”、“温故知新”、“闻一知十”之类，止指乾嘉学人所从事的经典研究而言。焦循则说：

> 儒者不明一贯之旨，求一于多之外，其弊至于尊德性而不道问学，讲良知良能而不复读书稽古。（《论语通释》“释多”条）

值得注意的是，戴、焦两人的驳论都集矢于“尊德性”的陆、王一派，但并不涉及朱子。这显然是因为他们以朱子代表了“道问学”的传统。客观地说，清代中期“道问学”的涵义，自然绝不能与朱子系统中的“道问学”相提并论。但从思想史的内在理路上看，二者之间毕竟是有渊源的。章学诚（1738—1801）认为戴氏学术“实自朱子道问学而得之”（《文史通义》内篇二《书朱陆篇后》），确不失为知言。清代学术不走形而上学的途径，因此表面上与宋明儒学截然异趣，但全面地看，它仍然表现一种独特的思想形态，推源溯始，它并且是从儒学内部争论中逐渐演化出来的。如果我们把宋代看成

“尊德性”与“道问学”并重的时代，明代是以“尊德性”为主导的时代，那么清代则可以说是“道问学”独霸的时代。近世儒学并没有终于明亡，清代正是它的最后的一个历史阶段。龚自珍（1792—1841）说：

孔门之道，尊德性、道问学二大端而已矣。二端之初，不相非而相用，祈同所归；识其初，又总其归，代不数人，或数代一人，其余则视世运为法。入我朝，儒术博矣，然其运实为道问学。（《龚自珍全集》第三辑《江子屏所著书序》）

这是清代学者的自我评价，没有别的历史判断比它更恰当、更亲切的了。

经学与理学

经学与理学是清代学术思想史上的一个重要论点。根据一般的说法，这个论点起于顾炎武（1613—1682）所提出的“经学即理学”的口号。全祖望概括顾氏的意见说：

古今安得有所谓理学者？经学即理学也。自有舍经学以言理学者，而邪说以起。不如舍经学则其所谓理学者禅学也。（《鲒埼亭集》卷十二《亭林先生神道表》）

但顾氏原文与此略有不同，他在《施愚山书》中书：

愚独以为理学之名，自宋人始有之。古之所谓理学，经学也，非数十年不能通也。……今之所谓理学，禅学也，不取之五经，而但资之语录，校诸帖括之文而尤易也。(《亭林文集》卷三)

原文辞气远较全氏转述之语为和缓，而且从“今之理学……但资之语录”一语判断，则顾氏所指斥者，显然是当时的王学（心学）末流，这是可以从《日知录》卷二〇中“心学”、“举业”、“朱子晚年定论”诸条得到印证的。

后来清代经学的兴起虽然颇受顾氏此语的影响，但此语在思想史上的起源与意义则尚有待于进一步的分析。言理学必“取之五经”的观念早已显露于阳明之世，而且朱子之所以大规模地从事经典整理工作也是这一观念的具体表现。其中关键乃在于宋明理学家都坚持他们的思想是直接得之六经、孔、孟。他们无法摆脱经典文字（朱子所谓“读书”）的纠缠正是因为他们必须证明他们所采取的哲学观点确是根据“古义”而来的。王阳明为什么在龙场顿悟之后要有“五经臆说”之作（见《阳明全书》卷二二外集四《五经臆说序》)？又为什么要重定“大学古本”？还不是为了要说明他的“格物”新解确是古圣相传的真血脉吗？

但是问题尚不只此。阳明以来儒学内部“性即理”（程、朱理学）与“心即理”（陆、王心学）的争论日趋激烈，尽管争论的两造都理直气壮，充满自信，但毕竟谁也不能说服谁。所以这场官司是不可能在哲学层次上得到结果的，甚至像黄宗羲（1610—1695）那样熟悉理学文献的人也终不得不发出“心性难明”的慨叹。（见《明儒学案》卷四七《诸儒中一》）心性官司的两造最后只剩下惟一的最高

法院可以上诉，那便是儒学的原始经典。罗钦顺说：

> 程子言：性即理也；象山言：心即理也。至当归一，精义无二。此是则彼非，彼是则此非，安可不明辨之？昔吾夫子赞易，言性屡矣。曰：乾道变化，各正性命。曰：成之者性。曰：圣人作易，以顺性命之理。曰：穷理尽性，以至于命。但详味此数言，性即理也，明矣！于心，亦屡言之。曰：圣人以此洗心。曰：易其心而后语。曰：能说诸心。夫心而曰洗、曰易、曰说，洗心而曰以此。试详此数语，谓心即理也，其可通乎？且孟子尝言：理义之悦我心，犹刍豢之悦我口，尤为明白易见。故学而不取证于经书，一切师心自用，未有不自误者也。（《困知记》卷二）

罗氏为了解决几百年来儒学内部争讼不息的中心问题，最后竟乞灵于原始典籍中的语句，这是心性之学必然要转向经学研究的最好说明。理学争论必须“取证于经书”，便是“经学即理学”的真源所在。这是思想史上所谓“回向原典”（return to sources）的普遍现象，并不仅中国儒家为然。汤用彤说：

> 大凡世界圣教演进，如至于繁琐失真，则常生复古之要求。耶稣新教，倡言反求圣经。佛教量部称以庆喜（阿难）为师，均斥后世经师失教祖之原旨，而重寻求其最初之根据也。（《魏晋玄学论稿·王弼之周易论语新义》）

这段话恰可以解释从理学发展到经学的“内在理路”。

以观念的最初出现而言，经学即理学之说已始于16世纪的归有光（1507—1571）。费密（1625—1701）说：

圣人之道，惟经存之，舍经，无所谓圣人之道。凿空支蔓，儒无是也。归有光尝辟之云："自周至于今，二千年间先王教化不复见，赖孔氏书存，学者世守以为家法，讲明为天下国家之具。汉儒谓之讲经，后世谓之讲道。能明于圣人之经，斯道明矣。世之论纷纷然异说者，皆起于讲道也。"有光真不为所惑哉！（《弘道书》卷上《道脉谱论》）

归氏原文见《送何氏二子序》（《震川先生集》卷九），费氏引文乃概括其大意。原文中特别提及当世儒者"敢为异论，务胜于前人，其言汪洋恣肆，亦或足以震动一世之人"，则显然针对王学而发。震川是文学家，不在理学门户之内；但他接受儒家的基本价值，因此也同样关怀儒学的发展，费氏也不是理学门户中人，故其"舍经即无所谓道"之说乃从震川处转手，而稍早尚有钱谦益（1582—1664），直承震川之论。他说：

世谓之讲道，汉谓之讲经，而今圣人之经，即圣人之道也。（《初学集》卷二八《新刻十三经注疏序》）

这个说法无论在精神上或字面上都和震川"送何氏二子序"完全一致。方以智晚年在青原山持论亦同。他一则曰：

"夫子之教，始于诗书，终于礼乐……太枯不能，太滥

不切。使人虚标高玄，岂若大泯于薪火。故曰：藏理学于经学。（《青原山志略·凡例》“书院”条）

再则曰：

朱、陆诤而阳明之后又诤，何以定之？曰：且衍圣人之教而深造焉……圣人之经即圣人之道。（同上书卷三《仁树楼别录》）

前一语即顾亭林“经学即理学”之说，后一语则与上引钱牧斋之文如出一手。尤其值得注意的是方氏明白指出，只有回到经典始能“定”程朱陆王之“诤”。这正是罗钦顺“取证于经书”的主张。明代理学内部的争辩不可避免地要逼出清代的经学考证，观罗、方诸家之说而益无可疑了。

清代经学的兴起具有哲学的背景，实例甚多。《大学》与《古文尚书》的考辨尤其可以说明问题。《大学》为程、朱理学的基本根据之一，但是对王阳明的心学则构成极大的困扰。前面已提到阳明重订《大学古本》的事。刘宗周（1578—1645）修正阳明学而别立“慎独”的宗旨，但也因与《大学》言正、诚、格、致的先后次序不合，颇难调停。他因此而有《大学古文参疑》之作，网罗一切可见的版本而加以校订。但是文献与理论之间的矛盾还是不能完全消除。这样终于逼出了陈确（1604—1677）的《大学辨》之作。陈氏断定“大学非圣经”，乃秦以后的作品，其动机纯在解决阳明“致良知”与其师“慎独”说中的理论困难。陈确在《大学辨》中明白地说：

故程子之言主敬也，阳明之言致良知也，山阴先生之言慎

> 独也，一也，皆圣人之道也，无勿合也；而以之说《大学》，则断断不可合。欲合之而不可合，则不得不各变其说。各变其说而于《大学》之解愈不可合。不可合于《大学》之解，而又未始不可合于圣人之道，则诸儒之言，固无有勿合也。而有勿合者，徒以《大学》之故而已矣。（《陈确集》别集卷一四《大学辨》）

这段话最可证明陈氏辨伪完全是出于哲学理论上的需要。他并不是一个为辨伪而辨伪的经学家，更重要地，陈氏辨《大学》非圣经，其最终极的目的是摧毁朱子“致知格物”说的根据地，以伸张阳明的“知行合一”及其师的“一贯”之旨，他说：

> 阳明不直攻《大学》，而但与朱子争格致之解，虽谆谆言知行合一，知行无先后，说非不甚正，而《大学》故在也。《大学》纷纷言先言后，有目共见，朱子反得凭《大学》之势，而终以说胜阳明子，故其辨至今不息。呜呼！此亦阳明之过也。（同书卷一四《翠薄山房帖》）

又说：

> 语曰：“止沸者抽其薪”，此探本之论也。姚江之合知行，山阴（按：即刘宗周）之言一贯，皆有光复圣道之功，而于《大学》之解，终落落难合。仆痛此入于骨髓，幸天启愚衷，毅然辨《大学》之决非圣经，为孔、曾雪累世之冤，为后学开荡平之路。圣人复起，不易吾言。（同上别集卷一五《答查石丈书》）

这样坦白的供证尤足证明清代经学考证是理学争论的必然归趋。

阎若璩（1636—1704）著《尚书古文疏证》也同样具有哲学的背景。《古文尚书》辨伪起于宋代的吴棫和朱子，早已成经学史上一大公案，故其事初未涉及哲学问题。阎氏则是一标准考证学者，也和陈确之专治理学者不同。但《古文尚书》中有《大禹谟》一篇，其中有“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”十六字，是明代王学一派人一再强调的“虞廷传心”。此十六字在王学中的重要性，正相当于《大学》格物致知一节在朱子系统中的位置。阎氏指出“人心惟危，道心惟微”出于荀子所引的古代《道经》，也是在文献方面对王学作釜底抽薪。盖阎氏虽非理学家，但他的哲学立场则明明是偏袒程朱，反对陆王的。所以他在《尚书古文疏证》八卷之末论诸儒从祀一条中，一方面主张增祀羽翼程朱的罗钦顺与高攀龙，另一方面则坚持要“近罢阳明、远罢象山”。在陈述何以必须罢祀阳明一节中，他用了相当长的篇幅驳斥阳明“无善无恶心之体”之说。不但如此，在同卷第119条中更特引黄宗羲序《疏证》两卷本语，谓“十六字为理学之蠹最甚”。可见他辨“人心”、“道心”一节之伪是出于一种明确的反陆王的意识。故《尚书古文疏证》一书始于辨伪而终于争理学正统，断无可疑。毛奇龄（1623—1716）在清初王学诸人中持门户之见最深，自然识得阎氏的弦外之音，故他在《古文尚书冤词》中特辨“虞廷传心”十六字非伪（卷四），他在《与潜邱论尚书疏证书》中说：

> 昨承示《尚书疏证》一书，此不过惑前人之说，误以《尚书》为伪书耳。其与朱陆异同则风马不及，而忽诟金溪、姚江，则又借端作横枝矣。……且人心、道心虽荀子有之，然亦

> 荀子引经文。……又且正心诚意，本于《大学》；存心养性，见之《孟子》，并非金溪、姚江过信伪经，始倡心学，断可知矣。（《西河文集》"书"卷七）

这封信更证明阎、毛两人表面上虽是争考证的是非，而暗地里则仍继续前代的哲学辩论。这是"藏理学于经学"的最具体的表现。

顾炎武"经学即理学"的理论之所以发生较大的影响，主要是因为他不但有理论而且有方法与著作足为后世示范。他说：

> 愚以为读九经自考文始，考文自知音始。以至诸子百家之书亦莫不然。不揣寡昧，僭为《唐韵正》一书，而于《诗》、《易》二经，各为之音，曰：诗本音，曰：易音。以其经也，故列于《唐韵正》之前。而学者读之，则必先《唐韵正》，而次及《诗》、《易》二书，明乎其所以变，而后三百五篇与卦爻彖象之文可读也。其书之条理最为精密。（《亭林文集》卷四《答李子德书》）

后来乾嘉经学基本上即沿着顾氏所指示的途径进行，故音韵、文字都发展成为独立的知识领域。但这一理论的本身也要等到清代中叶考证学完全成熟以后才臻于完备。戴震说：

> 经之至者，道也，所以明道者，其词也，所以成词者，字也。由字以通其词，由词以通其道，必有渐。（《戴震文集》卷九《与是仲明论学书》）

又说：

> 后之论汉儒者，辄曰故训之学云尔，未与于理精而义明。则试诂以求理义于古经之外乎？若犹存古经中也，则凿空者得乎？呜呼！经之至者道也，所以明道者其词也，所以成词者未有能外小学文字者也。由文字以通乎语言，由语言以通乎古圣贤之心志，譬之适堂坛之必循其阶而不可以躐等。（同上书卷十《古经解钩沉序》）

同时钱大昕也说：

> 六经者，圣人之言。因其言以求其义，则必自诂训始。谓诂训之外别有义理，如桑门以不立文字为最上乘者，非吾儒之学也。（《潜研堂文集》卷二四《臧玉琳经义杂序》）

戴、钱两家的立论是建筑在一个多世纪的经典考证的基础之上，所以比顾炎武“经学即理学”之说更为具体，也更具自信，但基本精神则显与顾氏先后一贯。钱大昕特别指出“不立文字”的旧公案，足见他尚有“今之理学、禅学也”一语存乎胸中。戴震著“原善”、“易系辞论性”、“读孟子论性”及“孟子字义疏证”诸篇，在理学上别创新解，更使得“经学即理学”不曾流为虚语。无论我们对戴氏的哲学持何种态度，我们终不能不承认它代表了儒家在“道问学”阶段的思想倾向。

经世致用

儒家自始即是一种有体有用之学。宋代儒学复兴尤在体用并重上面见精神。所以胡瑗在苏州与湖州任教，立“经义”与“治事”二斋，一方面讲明六经，一方面习治民、御寇、水利等实事，他的学生刘彝说：

> 圣人之道，有体，有用、有文；君臣父子仁义礼乐，历代不可变者，其体也；诗书史传子集，垂法后世者，其文也；举而措之天下，能润泽斯民，归于皇极者，其用也。（《宋元学案》卷一《安定学案》）

可见儒学之用绝不专在少数知识分子“成德”或“成学”一方面，其最终目的是要“措之天下，润泽斯民”。这便是所谓“经世”或“经世致用”。《中庸》“君子尊德性而道问学”一语明明是指社会上领导人物的个人修养而言，不过是“经世”之前的准备工作而已。王安石变法是儒家“措之天下，润泽斯民”规模最大的一次实验，但是不幸而失败了。他在“秣陵道中口占”中发出“经世才难就”的慨叹，这句诗最生动地说明了儒家“经世”理想在政治领域内所碰到的挫折之大。南宋以后儒学之所以逐步转为内倾正是这一挫折的必然后果。再从儒学的全面发展来看，宋明理学至刘宗周而止是具有重大的象征意义的。在刘氏的系统中，本体收缩至“意根”，功夫收缩至“慎独”，这就表示出儒学在外在世界受到重重挫折之余，不得不退

归内心世界，最后竟退至无可再退之境。

孔子曾说：“如有用我者，吾其为东周乎？”“吾岂匏瓜也哉？焉能系而不食？”（《论语》《阳货篇》）这是儒家本有的一种“用”的冲动。孔子又说“用之则行，舍之则藏”。（《论语》《述而篇》）可见“藏”是不得已，属第二义；“用”是正常的期待，属第一义。明代以来，中国专制传统发展到最高峰，儒者不能“行”其道于外，只有“藏”其心于内，这是一种无可奈何的遭遇。但儒家并未完全丧失其原始的“用”的冲动，因此每当政治社会危机深化之际，“经世”的观念便开始抬头，明末与清末都是显例。

“经世”这个名词最早见于《庄子·齐物论》：“春秋经世，先王之志。”章炳麟认为此“经世”两字当作“纪年”解（《国故论衡》中《原经篇》），也许可信。后世也有把这个名词用为“入世”的同义语，以与佛教的“出世”相对者。如陆象山说：

> 儒者虽至于无声无臭，无方无体，皆主于经世；释氏虽尽未来际普度之，皆主于出世。（《象山先生全集》卷二《与王顺伯》）

又明代泰州学派的赵贞吉欲作“二通”以括今之书，内篇曰“经世通”，外篇曰“出世通”。（《明儒学案》卷三三）这都是“经世”一词的泛用，并不特涵“经世致用”的意义。

但16世纪时“经世”的观念已逐渐受到重视。李贽在他的《藏书》中特辟“经世名臣”一项目，其义已近于“经世致用”。王阳明弟子也常常提及这个名词，如王畿（1498—1583）说：

> 儒者之学以经世为用，而其实以无欲为本。（《王龙溪先生全

集》卷一四《贺中丞新源江公武功告成序》）

又说：

> 儒者之学务于经世。然经世之术约有二端：有主于事者，有主于道者。主于事者以有为利，必有所得而后能寓诸庸；主于道者以无为用，无所待而无不足。（同上书同卷《赠梅宛溪擢山东宪副序》）

从字面看，王畿似乎十分肯定经世致用，但稍加分析即可见他所说的只是一种“无用之用”。儒家经世自始即是“主于事者”。现在王畿特增出一种“以无为用”而又专“主于道”的经世，其意不过在为他讲“四无”说（即心、意、知、物都是无善无恶）撑儒家的门面而已。王学中只有江右的冯应京才真有经世的倾向，他所编《皇明经世实用编》二十八卷是一部很有影响的书。

但明末真正能开辟经世的风气者则必须以东林学派为重镇。黄宗羲记述顾宪成的讲学宗旨道：

> 先生论学与世为体。尝言：官辇毂念头不在君父上，官封疆念头不在百姓上，至于水间林下三三两两相与讲求性命、切磨德义，念头不在世道上。即有他美，君子不齿也。故会中亦多裁量人物，訾议国政，亦冀执政者闻而药之也。天下君子以清议归于东林，庙堂亦有畏忌。（《明儒学案》卷五八《东林一》）

这才是道地的儒家经世之学，其中所言“水间林下三三两两”则正指

王学末流空辨心性者而言。顾允成曾叹谓其兄宪成曰："吾叹夫今之讲学者，恁是天崩地陷他也不管，只管讲学。"（同上书卷六〇《东林三》）故东林虽亦继王学之后而辨"无善无恶心之体"，辨本体与功夫，但其根本精神则已走上经世一路。黄宗羲又记高攀龙云：

> 遂与顾泾阳复东林书院，讲学其中，每月三日远近集者数百人。以为纪纲世界，全要是非明白，小人闻而恶之。（同上书卷五八）

此"纪纲世界"一语便是"经世"两字的确诂。复社接武东林，且有"小东林"之称，其领袖之一的陈子龙终于崇祯十一年（1638）编成《皇明经世文编》五〇四卷。此书网罗有明一代臣僚奏疏三千余篇，270年间的治乱事迹与制度沿革因之灿然明备。这才真正是"致用"的经世之学，卷首诸序及凡例等所列赞助及鉴定者之姓名不下数十百人，江南名宦及文社名士几乎无遗漏，可见此书之成端赖众力，并非陈子龙及一二编辑人的功绩。换句话说，"经世"是明末知识界的共同意识。

和"道问学"一样，"经世致用"也是清初儒学上承明代而来的一个普遍动向。所不同者，"道问学"主要出于儒学发展的内在要求，而"经世致用"则是儒学因受外在的刺激而起。不但如此，"道问学"与"经世致用"在当时正是相辅相成，并行不悖的两轮。明末以来，由于儒者痛感水间林下空谈心性之无补于世道，这才觉悟到儒学之体绝不能限于"良知之独体"，而必须回向经典，重求内圣外王之整体。从这一点说，不可否认地，道问学之兴也自有其外缘的一面。

“经世致用”既是明清之际儒学的一般倾向，因此我们不能把主张“经世”的学者看成一个“学派”。事实上，当时各派的人都同样注重“经世致用”。限于篇幅，此处姑略引顾炎武、李颙、黄宗羲、王夫之诸家言论来说明这一点。顾氏说：

> 孔子之删述六经，即伊尹、太公救民于水火之心，……故曰：载之空言，不如见诸行事……愚不揣，有见于此，故凡文之不关于六经之指、当世之务者，一切不为。（《亭林文集》卷四《与人书三》）

他又说：

> 君子之为学，以明道也，以救世也。……某自五十以后，笃志经史。……著《日知录》，上篇经术、中篇治道、下篇博闻，共三十余卷。有王者起，将以见诸行事，以跻斯世于治古之隆。（同上书同卷《与人书二十五》）

这显然是要回到原始儒教的“道体”而彰显其经世之大用，即刘彝所谓“举而措之天下，润泽斯民”。而《日知录》分为经术、治道、博闻三篇也与刘氏体、用、文之三分先后若合符节。这里我们更可看出，清初经世的分量远比道问学为重，因为后者是手段，前者才是目的。

李颙是一位宗主陆、王的理学家，与顾氏尊朱抑王的哲学立场适相反。但他注重经世亦与顾氏无异。他说：

如明道定心以为体，经世宰物以为用，则体为真体，用为实用。（《二曲集》卷一六《书牍上》《答顾宁人先生》）

他更进一步明白地指出：

吾儒之教原以经世为宗。（同上书卷一四《盩厔答问》）

李氏此语并非虚发，他中年以前曾著《经世蠡测》、《时务急策》等书，晚年讲授仍不失此意。他为受学者所开列的读书目录分为“明体”与“适用”两大类。前者是以陆、王为主的理学书，而后者则从真德秀的《大学衍义》、邱浚的《大学衍义补》、《历代名臣奏议》、《文献通考》等一直列举到明末的经世著作，其中包括屯田、水利、盐政、武备多种实务。尤其值得注意的是他特别看重冯应京的《皇明经世实用编》一书，这可以证明清初经世倾向确是自16世纪流衍而来的。最后他感慨地说：

右自《衍义》以至《奏议》等书皆适用之书也。噫！道不虚谈，学贵实效。学而不足以开物成务、康济时艰，真拥衾之妇女耳？亦可羞已！（同上书卷七《体用全学》）

李氏平日讲学仍以理学为主，不过他的理学确从自家心身中打熬透悟而得。因此他才真切地体认到“虚谈”道体是当时一般所谓儒者的大病。他倡经世专从“事”的一方面着眼，与王畿“以无为用”而专“主于道”的“经世”真不可同日而语了。

黄宗羲的父亲尊素死于东林党狱，宗羲记其父临死之前的志节

有云：

> 先生以开物成务为学，视天下之安危为安危，苟其人志不在宏济艰难，沾沾自顾，拣择题目，以卖声名，则直鄙之为硁硁之小人耳。（《明儒学案》卷六一《东林四》）

尊素被捕时又对宗羲说："学者不可不通知史事，可读《献征录》。"（《鲒埼亭集》卷十一《梨洲先生神道碑文》）所以宗羲的经世意识直接得之东林传统，全祖望论宗羲的学术旨趣有云：

> 公谓明人讲学，袭语录之糟粕，不以六经为根柢，束书而从事于游谈，故受业者必先穷经，经术所以经世，方不为迂儒之学，故兼令读史。（同上书同上文）

宗羲一生主要精力虽用之于总结宋明理学，但他对儒学的新期待则转为兼通经史，以求明体而达用。在这一层次上，他的思想与顾炎武可以说是完全一致的。因此他对空谈心性及舍六经而袭语录也同样地深恶痛绝。经世致用必主于事，故史学不容偏废，而尤当留心于当身之史，此亦清初儒者的共同观点。顾氏除《日知录》外，尚有《天下郡国利病书》、《肇域志》各一百卷（后一书稿本已散佚），都是建筑在史学基础之上的经世著作。黄宗羲也是注重史学经世的人，他曾计划编写《宋史补遗》与《明史案》，惜均未成。但他在这一方面实有最卓越的贡献，即中年所撰《明夷待访录》一书。这部书是中国政治思想上最有创造性的著作，但其立说之根据则全在明代的制度史，可以说是史学实用的典范。全祖望记他与黄之传（字肖

堂）共读此书的感想云：

> 先生……尝与予读《明夷待访录》曰：是经世之文也。（《鲒埼亭集》卷二二《黄文肖堂墓版文》）

这是对《明夷待访录》最确切的评价。

王夫之无论在经学或理学方面都是清初最博大、最精深的学人，经学是他的根本，所以他自许为“六经责我开生面”。（王敔《姜斋公行述》，收在《船山遗书》卷首）在理学方面他宗主张载，排斥陆、王，同时还能突破程、朱甚至儒家的限制。另一方面，他又是史学大家；他的《读通鉴论》、《宋论》、《黄书》、《噩梦》等都是史学范围内的重要作品。但是他早年曾受到东林学派的激动，推重顾宪成、高攀龙诸人，又曾从游于高攀龙的儿子世泰之门，所以他治史学也是以经世致用为最终目的。他明白地指出：

> 所贵乎史者，述往以为来者师也。为史者，记载徒繁，而经世之大略不著，后人欲得其得失之枢机以效法之无由也，则恶用史为？（《读通鉴论》卷六）

他是清代最早正式提出“史学经世”这个观念的人，章学诚比他要迟一百多年（《文史通义》内篇二《浙东学术》）。王夫之中岁以后隐居湘西三十年，与并世学人几乎全无交涉，而持论与顾、黄诸家相近如此，更可见明末经世意识在思想界持续之久和影响之深了。

我们必须了解明末清初儒家注重经世的普遍风气，然后才能确定颜、李学在思想史上的意义与位置。以年世言，颜元（1635—

1704)、李塨（1659—1733）上较晚明诸遗老已是第二代、第三代的人了。这时候宋明理学已成强弩之末，而经典考证则尚在初兴的阶段。颜元早年当然是读经史古籍出身的，稍后则出入程朱陆王，而尤好陆王心学。但是这两种学问在当时已无真实生命，因此无法满足他那种认真而又注重实践的性格，这样他就逐渐发展出一种既反对读书著作又反对静坐见性的坚决态度，他以过来人的身份指证这两种功夫不但完全无用，而且大有害于心身。他的正面主张则非常简单，基本上可以归纳为一个“用”字，他尝云：

陈同甫谓人才以用而见其能否，安坐而能者不足恃，兵食以用而见其盈虚，安坐而盈者不足恃。吾谓德性以用而见其醇驳，口笔之醇者不足恃，学问以用而见其得失，口笔之得者不足恃。（李塨、王源《颜习斋先生年谱》卷上“丁巳四十三岁”条）

可见无论是“尊德性”或“道问学”，他都以一“用”字断之。他之所以欣赏陈亮也是以“用”为主眼，颜元又说：

秦汉以降，则著述讲论之功多而实学实教之力少。宋儒惟胡子立经义、治事斋，虽分析已差而其事颇实矣；张子教人以礼而期行井田，虽未举用而志可尚矣。（《存学编》卷一《明亲》）

他在儒学传统中仅推崇胡瑗、张载两人，因为他们两人重视实用。程、朱、陆、王以下则都在抨击之列。至于胡瑗析经义与治事而二之，他仍不以为然。如果以刘彝体、用、文三分法来衡量，颜氏实仅取“用”之一端而已。但他既以得圣道真传自负，自然不能完全

没有经典上的根据，他的根据如下：

> 唐虞之世，学治俱在六府、三事；外六府、三事而别有学术便是异端。周、孔之时，学治只有个三物；外三物而别有学术便是外道。（《颜习斋先生言行录》卷下《世情第一七》）

六府（金、木、水、火、土、谷）、三事（正德、利用、厚生）本之《伪古文尚书》之《大禹谟》（亦见《左传》文公七年），三物（六德、六行、六艺）则本之《周礼》（《地官·大司徒》），其中对他最亲切而实际的则是礼、乐、射、御、书、数六艺，他的学生问他关于“六艺”的功效，他答道：

> 今于礼、乐、兵、农无不娴，即终身莫之用而没，以体用兼全之气还于天地，是谓尽人道而死，故君子曰终。（《存学编》卷一《学辨一》）

可知颜元的圣学落实下来便成礼、乐、兵、农四大要目。学者只要能实习这四艺，即是“体用兼全”，可以死而无憾。所以在他的思想系统中道之“体”不须他觅，即存在于“用”之中。

颜氏之学斥程、朱，兼斥陆、王，反读书又反静坐。骤视之似乎前无所承，但细按之则实闻明末以来经世致用之风而起。所不同者，顾炎武、黄宗羲、李颙诸人虽重经世而仍守读书穷理的旧传统，即颜氏最钦佩的孙奇逢（1585—1675）与陆世仪（1611—1672）也取径不异：孙氏宗阳明而从事于武备、农事种种实务；陆氏宗朱子而讲求天文、地理、水利、农田、兵法，只有颜氏独树一帜，专在“经世

致用”一点上立足，其他一概弃而不道，这可以说明他何以终能形成一个独立的学派。颜学是经世之学，这一事实，他的弟子们曾一再地加以揭出。王源（1648—1710）说：

> 先生初学未几，即学兵法，此所以远迈宋儒，直追三代经世之学也。（《颜习斋先生年谱》卷上二十三岁条按语）

李塨则说：

> 古人之学，礼、乐、兵、农，可以修身，可以致用，经世济民，皆在于斯，是所谓学也。（《存学编》郭金城序所引）

颜元自己也曾用“经世”两字来说明他的学术性格，他说：

> 学而必习，习又必行，固也。今乃谓全不学习经世之事，但明得吾体，自然会经世，是人人皆不勉而中矣！且虽不勉之圣人亦未有不学礼乐而能之者。（《颜习斋先生言行录》卷下《世情第一七》）

颜元严守自己的信条，不肯耗费精神于文字，故不甚提及当时流行的著述。他的思想渊源遂因此晦而不彰。李塨则要光大师教，故广通声气，不废博览。从他的文字中我们可以清楚地看出颜学的脉络。李氏曾辑诸儒论学一编，名曰《未坠集》，其中李颙“吾儒之学以经世为宗”一条（按即前引《盩厔答问》），颜元批曰：

> 见确如此。……何不举古人三事三物之经世者与人习

行哉！（《颜习斋先生年谱》卷下五十八岁条）

这是李塨把颜学安置在当时经世思潮之中并获得其师亲自认可的显证。李氏又指出：

> 明季盱眙冯慕冈（按：冯应京）著经世实用编，即重六艺；清初太仓陆桴亭（按：即陆世仪）有《思辨录》，讲究六艺颇悉……皆与习斋说不谋而合。（《恕谷后集》卷十三《瞿莽文集序》）

这更是将颜氏的经世意识一直追溯到16世纪了。“经世致用”是弥漫在明清之际思想界的一种共同精神，颜元在不知不觉之间便会感受得到，而不必定得之于某家某书。李塨所说的“不谋而合”是很自然的事。至于李塨本人，则更是有意识地继承并发展了清代的经世传统，他在28岁时即“书廿一史经济可行者于册，曰：《阅史郄视》”（《李恕谷先生年谱》卷二），73岁时又撰《拟太平策》（“自序”）。这显然走的是顾、黄、王诸家史学经世的途径。但李塨已进入考证学成熟的阶段。“经世致用”的外缘既不存在，而颜、李学派所根据的经典又适成为真伪聚讼之所在。颜元反对讲书，认为“有疑乃讲之”（《颜习斋先生年谱》卷上三十五岁条）。不幸他的立论根据便正是“有疑”，逼使李塨不得不走上读书著书之一途。“经世致用”终于淹没在“道问学”的洪流中了。

但是“经世”的意识并没有从中国思想史上完全消失，它仍然深藏在儒学的底层，即使在乾嘉考证学鼎盛的时代，第一流学人也始终不能忘情于“经世致用”。最了解戴震思想的洪榜说：

> 先生（指戴震）抱经世之才，其论治以富民为本。故常称《汉书》云："王成、黄霸、朱邑、龚遂、召信臣等，所居民富，所去民思，生有荣号，死见奉祠，廪廪庶几德让君子之遗风。"先生未尝不三复斯言也。（《戴震文集》附录《戴先生行状》）

章炳麟论戴氏之学也说：

> 震自幼为贾贩，转运千里，复具知民生隐曲，而上无一言之惠，故发愤著《原善》、《孟子字义疏证》，专务平恕。如震所言，施于有政，上不啙苛，下无怨讟，不食孳殖，可以致刑措。……夫言欲不可绝，欲当即为理者，斯固逮政之言，非饬身之典矣。（《太炎文录》卷一《释戴》）

洪、章两氏的论点恰足以互相发明，而章氏掘发戴震哲学的经世背景，所见尤为深透。

钱大昕序明代袁袠所著的一部经世作品曰：

> 夫儒者之学在乎明体以致用，诗书艺礼皆经世之言也。《论语》二十篇、《孟子》七篇，论政者居其半。当时师弟子所讲求者，无非持身、处世、辞受、取予之节，而性与天道虽大贤犹不得而闻。儒者之务实用而不尚空谈如此。（《潜研堂文集》卷二五《世纬序》）

钱氏在乾嘉学人中最称谨饬，但此序发挥儒学经世之旨则不免情见乎词，我们不难由此窥见他内心深处对现实社会的关注。此外如章

学诚本“史学经世”而发为礼贵当时之说，洪亮吉（1746—1809）《意言》切论当世积弊，汪中（1744—1794）撰“哀盐船文”反映盐民的痛苦，都是经史考证学者具有经世意识的显证。汪中出身贫困，与戴震相似，故研治礼经皆期其有益于民生日用。他在给毕沅的信上说：

> 昔子产治郑，西门豹治邺，汲黯治淮阳，黄霸治颍川，虞诩治朝歌，张金义治洛阳，并以良绩光于史册。公既兼其地，又兼其政。邦家之光，民之父母，斯则中所企注者耳。中少日问学实私淑顾宁人处士，故尝推之六经之旨，以合乎世用。（《述学别录》《与巡抚毕侍郎书》）

他希望毕沅效法历史上的循吏，正与戴震“论治以富民为本”的观点相一致，他自述治经以顾炎武为楷模，则说明他是自觉地继承了清初儒家的经世精神。他又说：

> 中尝有志于用世，而耻为无用之学，故于古今制度沿革民生利病之事，皆博问而切究之，以待一日之遇。（同上书《与朱武曹书》）

在这一段话里，“穷经待后王”（顾炎武诗）与“明夷待访”的意态更是跃然纸上了。

19世纪初叶，随着社会政治危机的日益加深，儒家的经世意识终于全面复活，魏源辑《皇朝经世文编》始于1825年，下距鸦片战争尚十有余年，所以晚清经世思想的兴起决不能解释为对西方挑战的

反应，而是中国思想史自身的一种新发展，其外在的刺激也依然是来自中国本土。

闻见之知与德性之知

“闻见之知”（或“见闻之知”）的观念是相对于“德性之知”而成立的，把知分为“德性”与“闻见”两类是宋代儒家的新贡献。大略地说，这一划分始于张载，定于程颐，盛于王阳明，而泯于明清之际。其发展历程适与儒学从“尊德性”转为“道问学”相应。为了比较深入地认识清代思想的性质，对这一观念的历史演变加以整理是有必要的。

张载说：

> 世人之心，止于闻见之狭；圣人尽性，不以见闻梏其心；其视天下，无一物非我。……见闻之知乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌于见闻。（《正蒙·大心篇》）

张载在这里所要说明的问题主要是圣人何以能超越自我而与天地万物为一体。其关键即在心不为感官（见闻）所限而别具一种更高的抽象认知的能力。由于他把这一高级智能看成人的道德观念的来源，因此称之为“德性所知”。“见闻”与“德性”之别，其经典的根据是《孟子》。《告子上》云：“耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。”但是孟子尚仅就官能而言：他的“思”指向道德，而未必以道德领域为限。张载

的划分则特别凸显了道德知识与一般客观知识的对比。这是宋明儒学在“尊德性”阶段所展示的新方向。

程颐进一步把这一分别确定为下面的形式：

> 闻见之知非德性之知，物交物，则知之非内也；今之所谓博物多能者是也。德性之知，不假见闻。（《二程遗书》卷二五《伊川先生语十一》）

程颐的说法字面上虽与张载相近，而实则颇有不同。第一，程氏明白以“闻见之知”与“德性之知”对举，而张氏仅云“德性所知”。第二，张氏对“闻见”未作清晰界说，程氏举“博物多能”为例，遂确定“闻见”不限于感官所得的知识。“博物多能”绝不能仅靠“耳目之官”，它同样也离不开更高一层的“心之官”。故“德性”与“闻见”正式分为两种截然不同之“知”，其事正式始于程氏。第三，张氏谓“德性所知不萌于见闻”，意即德性不始于闻见，但并未说明是否完全不需要闻见。程氏改“萌”字为“假”字，好像表示“德性”自始至终都与“闻见”无关。这样一来，这两种知识的分别便变得绝对化了，后世关于这个问题的讨论基本上是以程氏的说法为根据的。

由于王阳明自认他所讲的“良知”即是“德性之知”，“良知”和“闻见之知”的关系遂成为王学中的一个中心问题。他的学生欧阳德（字崇一，1497—1554）曾问他道：

> 师云：德性之良知非由于闻见，若曰：“多闻择其善者而从之”，“多见而识之”则是专求见闻之末，而已落在第二义，窃

> 意良知虽不由见闻而有，然学者之知未尝不由见闻而发。滞于见闻固非，而见闻亦良知之用也。今曰落在第二义，恐专以见闻为学者而言。若致其良知而求之见闻，似亦知行合一之功夫！如何？

欧阳德因为《论语》上明有“多闻”、“多见”之文，深感完全否定“闻见之知”似有未妥，故问其师是否可以在承认“良知”为第一义的大前提下给“闻见之知”安排一个“第二义”的位置。这大概是明代许多“尊德性”的儒者心中所同有的疑问。阳明答曰：

> 良知不由见闻而有，而见闻莫非良知之用。故良知不滞于见闻，而亦不离于见闻……故致良知是学问大头脑，是圣人教人第一义。……若主意头脑专以致良知为事，则凡多闻多见莫非致良知之功。盖日用之间，见闻酬酢，虽千头万绪，莫非良知之发用流行。除却见闻酬酢，亦无良知可致矣。故只是一事。若曰致其良知而求之见闻，则语意之间未免为二，此与专求之见闻之末者虽稍有不同，其为未得精一之旨则一而已。“多闻择其善者而从之”，“多见而识之”，既云择、又云识，其良知亦未尝不行于其间。但其意乃专在多闻多见上去择识，则已失却头脑矣。（《传习录》卷中《答欧阳崇一》）

细察阳明之意，良知虽在本质上是“德性之知”，但其中即包括了“闻见之知”，因为闻见并不在良知之外，而是良知在低一层次（所谓“第二义”）的运作而已。至于良知何以能自我转化为闻见，阳明则未有明白的解说，所以阳明的良知基本上是一种“超知识”的性

格。尽管如此，“闻见之知”在阳明的哲学系统中没有独立自足的地位则显然可见。因此他竟公然指责《论语》上那些关于“多闻”、“多见”的说法为“失却头脑”。正是由于阳明对“闻见之知”抱着一种压抑的态度，他的弟子辈最后便走上了“反知识”的一条路。王畿说：

> 夫良知之与知识，争若毫厘，究实千里。同一知也，良知者不由学虑而得，德性之知求诸已也；知识者由学虑而得，闻见之知资诸外也。（《王龙溪语录》卷二《书婺源同志会约》）

依王畿的说法，良知不学不虑，知识则必学必虑。故追求知识与“致良知”适成背道而驰。“闻见之知”在此不仅是“第二义”的，而且具有负面的意义。因此王畿又说：

> 吾人学不足以入圣，亦是不能蒙（按“蒙”指“蒙童”，即赤子之心）。知识反为良知之害，才能反为良能之害，计算反为经纶之害，若能去其所以害之者，复还本来清静之体，所谓溥博渊泉，以时而出，圣功自成，大人之学在是矣。（同上书卷五《与阳和张子问答》）

知识有害于良知，必去之而后始能复入圣域，这是王学末流的共同见解。明清之际许多思想家不满意王学，起而加以弹正，其重点之一便是这一绝对化的良知论。

与王阳明同时的王廷相（1474—1544）已正式驳斥“德性之知”与“闻见之知”的区别，他的知识论明确地表现在下面这一节文字中：

心者，栖神之舍；神者，知识之本；思者，神识之妙用也。自圣人以下，必待此而后知，故神者在内之灵，见闻者在外之资。物理不见不闻，虽圣哲亦不能索而知之。使婴儿孩提之时，即闭之幽室，不接物焉；长而出之，则日用之物不能辨矣，而况天地之高远，鬼神之幽冥，天下古今事变，杳无端倪，可得而知之乎？夫神性虽灵，必借见闻思虑而知，积知之久，以类贯通，而上天下地，入于至细至精，而无不达矣！虽至圣莫不由此。夫圣贤之所以为知者，不过思与见闻之会而已。世之儒者乃曰思虑见闻为有知，不足为知之至，别出德性之知为无知，以为大知。嗟乎！其禅乎！不思甚矣。殊不知思与见闻必由吾心之神，此内外相须之自然也。德性之知，其不为幽闭之孩提者几希矣。（《王廷相哲学选集》《雅述》上篇）

王廷相认定一切知识都是“思”与“见闻”内外会合的结果，故无所谓完全不涉及闻见的“德性之知”。他强调“积知之久，以类贯通”，基本上这是承继了荀子知识论的观点，同时也比较接近朱子《大学》“格物补传”的看法。在阳明良知说盛行的时代，这一知识论的出现在思想史上具有新的意义，它象征着儒学“尊德性”之境已发展至极限，“道问学”的阶段即将代之而起了。

明代中叶以后，程、朱学派纠正阳明“良知”之说也往往严守“闻见之知”这一关口，吕柟（泾野，1479—1542）和罗钦顺足为代表。《明史》说：“时天下言学者，不归王守仁，则归湛若水，独守程、朱不变者，惟柟与罗钦顺云。”（卷二八二《吕柟传》）《吕泾野先生语录》载：

南昌裘汝中问：闻见之知非德性之知。先生曰：大舜闻一善言，见一善行，沛然莫之能御。岂不是闻见？岂不是德性？然则张子何以言不梏于见闻？曰：吾之知本是良的，然被私欲迷蔽了，必赖见闻开拓，师友夹持而后可。虽生知如伏羲亦必仰观俯察。汝中曰："多闻择其善而从之，多见而识之，乃是知之次也。"是以圣人将德性之知，不肯自居，止谦为第二等工夫。曰：圣人且做第二等工夫，吾辈工夫只做第二等的也罢。殊不知德性与闻见相通，原无许多等第也。（《明儒学案》卷八《河东学案二》）

"德性"与"闻见"相通，做工夫只在"闻见"上，这是针对王学而发的明快驳斥。罗钦顺对良知说的争议尤其深刻。他说：

然人之知识不容有二，孟子本意但以不虑而知者名之曰良，非谓别有一知也。今以知恻隐、知善恶、知恭敬、知是非为良知，知视、知听、知言、知动为知觉，是果有二知乎？夫人之视、听、言、动，不待思虑而知者亦多矣。感通之妙捷于桴鼓，何以异于恻隐、羞恶、恭敬、是非之发乎？且四端之发，未有不关于视、听、言、动者，是非必自其口出，恭敬必形于容貌，恶恶臭辄掩其鼻，见孺子将入于井，辄匍匐而往救之，果何从而见其异乎？知唯一尔，而强生分别，吾圣贤之书未尝有也。（《困知记》卷五附录《答欧阳少司成崇一》）

罗氏此处驳"良知"与"知觉"不得判然划分为二，"良知"也不能

离开“知觉”而悬空地存在，其根据即是朱子对“闻见之知”的意见。有人问朱子“知有闻见之知否?”朱子答道：

> 知只是一样知，但有真不真，争这些子！不是后来又别有一项知，所知亦只是这个事，如君止于仁，臣止于敬之类。人都知得此，只后来便是真知。(《朱子语类》卷三四“论语十六，盖有不知而作之者章”)

“后来又别有一项知”即指“德性之知”。朱子根本不承认“知”有“闻见”与“德性”之辨。但因程颐主张此一分别，故下语较含蓄而已。由此可见朱子绝不盲从程颐，在理学史上，一般人虽视程、朱为一派，其实两人之间大有异同在。在这个重要问题上，反而是王阳明沿袭了程颐的观点。后世儒家各据自己的哲学立场为宋明理学划分系统，然皆不免简化与武断之病，其分解愈整齐则离开历史真实也愈远。罗钦顺又谓闻见之知亦有“不待思虑”者，与“德性之知”不异。这对阳明及其后学尤为有力的驳论。罗汝芳（1515—1588）曾持赤子即具无所不知的“良知”之说，以驳斥朱子“由良知以充之以至无所不知”的见解。他的学生不了解这种论点，于是他举例说：

> 今试抱赤子而弄之，人从左呼则目即盼左，人从右呼则目即盼右，其耳盖无时而不听，其目盖无处而不盼，其听其盼盖无时无处而不展转，则岂非无时无处而无所不知能哉！(《盱坛直诠》下卷)

毫无疑问地，罗汝芳在这里是以人的生物本能来解释良知，即是罗钦

顺所谓“人之视、听、言、动，不待思虑而知者”。罗汝芳（近溪）在王学传统中与王畿（龙溪）齐名，当时论者即有“龙溪笔胜舌，近溪舌胜笔”（《明儒学案》卷三四《泰州三》）之说。现在他解释“不学而能”、“不虑而知”的“良知”竟不自觉地陷入罗钦顺所持“德性”与“闻见”同是一“知”的论断。这也是“尊德性”的领域已开拓穷尽的一种朕兆。

刘宗周是明末理学的最后一位大师，他的“慎独”宗旨基本上仍脱胎于阳明“致良知”之教。其子刘汋曾说：“先生于阳明之学凡三变：始疑之，中信之，终而辨难不遗余力。”（《刘子全书》卷四〇下“蕺山年谱”六十六岁冬十一月条下附注）像这样一个从王学内部奋斗出来的人，他的批判是特别值得注意的。他晚年批判儒学史上许多二分法的谬误，其中专门涉及阳明者有两条：

> 闻见、德性分言，自阳明子始；顿渐分言，亦自阳明子始。（同上“年谱”六十六岁十二月条）

可见他把“闻见之知”与“德性之知”的划分看成王学的第一特色。这一分法确自阳明以来才成为理学的中心问题，故他归始于阳明也不算严重错误，他对这一问题的正式意见如下：

> 世谓闻见之知与德性之知有二。予谓聪明睿知非性乎？睿知之体不能不穷于聪明，而闻见启焉。性亦闻见也，效性而动者学也。今必以闻见为外，而欲坠体黜聪以求睿知，并其睿知而槁矣！是禁性于空，而禅学之诐柄也。（《刘子全书》卷二九《论语学案》“多闻择善、多见而识”条）

他又说：

> 盖良知与闻见之知总是一知，良知何尝离得闻见？闻见何尝遗得心灵？(《明儒学案》卷六二《蕺山学案》“语录”)

以哲学背景而言，刘宗周与王廷相、罗钦顺都不相同，但是关于这个问题的意见竟殊途而同归。其间微有不同者，王、罗两人偏重在说明“德性之知”不能绝对化，刘宗周则偏于加重“闻见之知”在儒学中的分量。这种深微的变迁尤其透露了思想史发展的消息。

这个新的趋向至清初而益为显著。王夫之注张载《正蒙》，虽沿用“德性”与“闻见”的分别，却处处对“闻见之知”露出郑重之意。“德性所知，不萌于见闻”句，注云：

> 见闻可以证于知已知之后，而知不因见闻而发。

注文上半句在原文中并无着落，显然是王夫之为了强调“见闻”的功能而添入的。《正蒙》：“人病其以耳目见闻累其心，而不务尽其心。故思尽其心者，必知心所从来而后能。”注云：

> 耳目见闻皆其（指“灵明”）所发之一曲，而函其全于心以为四应之真知。知此，则见闻不足以累其心，而适为获心之助，广大不测之神化，无不达矣。

按：原文仅言“见闻累其心”，注语则转说“见闻”为何能不为心累，反为获心之助。这里更显出注者正视“闻见之知”的深意。《正

蒙》："耳目虽为性累，然合内外之德，知其为启之要也。"注云：

> 多闻而择，多见而识，乃以启发其心思而会归于一，又非徒恃存神而置格物穷理之学也。此篇力辨见闻之小而要归于此，张子之学所以异于陆、王之孤僻也。（以上均见《张子正蒙注》卷四《大心篇》）

按：《大心篇》以大、小分别德性与见闻两种"知"，正是后来王阳明良知说的一项重要依据。王夫之因此句正文中一"启"字而特别把张载和陆、王区别开来，其重视"闻见"与"格物穷理"之情已跃然纸上。又《正蒙·乾称篇》："此人心之所自来也"句，注曰：

> 内心合外物以启，觉心乃生焉，而于未有者知其有也；故人于所未见未闻者不能生其心。（同上书卷九《乾称篇下》）

此注尤其重要。如果"人于所未见未闻者不能生其心"，那么张载"德性所知，不萌于见闻"的命题便不免要发生动摇了。他在别处又说：

> 知见之所自生，非固有。非固有而自生者，日新之命也。原知见之自生，资于见闻。见闻之所得，因于天地之所昭著与人心之所先得。人心之所先得，自圣人以至于夫妇，皆气化之良能也。（《思问录·内篇》）

可见他的知识论有两个组成部分：一是"见闻"，相当于一般所谓

“感觉素材”，一是“人心之所先得”，相当于所谓“理性”，亦即孟子所谓“心之官”。前者是经验的，后者是先验的。但是王夫之自己并不用“德性之知”与“闻见之知”这种分法，虽则他也以后者在认知的层次上高于前者。最重要的是他强调这两个层次的认知不可分离，并且相待而成。一般地说，他把前者的功能划入“格物”的层次，后者则归之“致知”的层次，因此他说：

> 大抵格物之功，心官与耳目均用，学问为主而思辨辅之。所思所辨者皆其所学问之事。致知之功则惟在心官，思辨为主而学问辅之。所学问者乃以决其思辨之疑。致知在格物，以耳目资心之用，而使有所循也。非耳目全操心之权，而心可废也。（《读四书大全说》卷一）

他虽时时对朱子的思想有所指责，但他的知识论基本上则沿袭朱子的格局而有新的发展。程颐“德性之知不假见闻”的观点是和他的哲学系统不相容的。自王阳明以来“闻见之知”在儒学中的地位没有达到过这样的高度。

王夫之在清初是最能深入理学堂奥的人，故讨论“闻见之知”最精到，也最具代表性。顾炎武的理学兴趣甚淡，但是他对“闻见之知”的重视则绝不在王夫之之下，他说：

> 圣人所闻所见，无非《易》也，若曰扫除闻见，并心学《易》，是《易》在闻见之外也。……若夫堕枝体、黜聪明，此庄周、列御寇之说，《易》无是也。（《亭林文集》卷四《与友人书二》）

顾氏未涉及“德性之知”的问题，但他力辟“扫除闻见”与“堕体黜聪”之妄则与刘宗周不谋而合，明、清之际思想史的动向由此可见。

下逮乾嘉之世，儒学进人“道问学”的时代，“德性之知”必须建筑在“闻见之知”的广大基础之上既已成为学者间一种共同接受的假定，这一分别便不复是思想界争论的中心了。我们可以下面所引戴震的话代表清代中期的一般见解：

> 《论语》曰：多闻阙疑，慎言其余，多见阙殆，慎行其余。又曰：多闻择其善者而从之；多见而识之，知之次也。又曰：我非生而知之者，好古敏以求之者也。是不废多学而识矣。然闻见不可不广，而务在能明于心。一事豁然，使无余蕴，更一事而亦如是。久之，心知之明，进于圣智，虽未学之事，岂足以穷其智哉！（《孟子字义疏证》卷下“权”字条）

戴氏的知识论颇近王夫之，即始于“闻见”而终于“心知之明”。若持与朱子《大学》“格物补传”相较，则论致知的阶程亦大体相似。但因戴氏不取朱子“理得于天而具于心”之说，故没有“一旦豁然贯通”，“吾心之全体大用无不明”的最后境界。这正是清代儒学与宋、明理学在知识论上的一个根本分歧之点。

博与约

“博”与“约”是儒学的原始观念之一，《论语》两次以“博”与“约”对举（《雍也》章及《颜渊》章：“君子博学于文，约之以

礼”；《子罕》章：“博我以文，约我以礼”）。《孟子》云：“博学而详说之，将以反说约也”（《离娄》下），更进一步涉及两者之间的关系。和“博”与“约”相近的还有“多学”与“一贯”（《论语·卫灵公》：“赐也，女以予为多学而识之者与？”对曰：“然，非与？”曰：“非也，予一以贯之”）、“学”与“思”（《论语·为政》：“学而不思则罔，思而不学则殆。”）等互相对照的说法，也都属于同一组的观念，在后儒的讨论中常常牵连在一起。

宋明儒者关于这一问题的解释太多了，无法也不必一一列举。大体上说，“博”是“道问学”方面的事，“约”则归宿到“尊德性”上，即道德实践。南宋时朱亨道已指出朱子“欲令人泛观博览，而后归之约”，象山兄弟“意欲先发明人之本心，而后使之博览”。（参看“从尊德性到道问学”节）这种说法虽过于简化，未必符合双方（尤其是朱子）的原意，但可以说明一般儒者对“博”、“约”关系的认识。朱子说：

> 博学是致知，约礼则非徒知而已，乃是践履之实。（《朱子语类》卷三三《论语十五，雍也篇四》）

这是明白地以“博”、“约”分属“道问学”与“尊德性”两境，这一分别大致为后世朱学中人所遵循。故明代胡居仁（1434—1484）云：

> 孔门之教惟博文约礼二事：博文是读书穷理事，不如此则无以明诸心；约礼是操持力行事，不如此无以有诸己。（《明儒学案》卷二《崇仁学案二》引《居业录》）

尽管“约”在朱子的系统中是最后的归宿，但“博”的分量则异常沉重。所以朱子又说：

> 孔子之教人亦博学于文，如何便约得？
>
> 博文工夫虽头项多，然于其中寻将去自然有个约处，圣人教人有序，未有不先于博者。（《朱子语类》卷三三《论语十五，雍也篇四》）

明代是儒家“尊德性”的最高阶段，故重“约”而轻“博”。陈献章（白沙，1428—1500）与王阳明可为代表。黄宗羲说：“有明之学至白沙始入精微……至阳明而后大。”（《明儒学案》卷五《白沙学案》序）但是陈第（1541—1617）则说：“书不必读，自新会（陈）始也；物不必博，自余姚（王）始也。”（《一斋集》《谬言》）事实上黄、陈两家的论断并不冲突，盖前者所持的标准在“尊德性”，后者则在“道问学”，故各有攸当。陈献章以“自然”为宗，求道不由博览，尝曰：“学梦扰则无由见道，故观书博识，不如静坐。”（《白沙子全集》卷三《书》“与林友”）他提倡“静坐”便正是为了归宿于“约”。所以他自述为学经历曰：

> 仆才不逮人，年二十七始发愤从吴聘君（与弼）学。其于古圣贤垂训之书盖无所不讲，然未知入处。比归白沙，杜门不出，专求所以用力之方。既无师友指引，惟日靠书册寻之，忘寝忘食，如是者亦累年，而卒未得焉。所谓未得，谓吾此心与此理未有凑泊吻合处也。于是舍彼之繁，求吾之约，惟在静坐。久之然后见吾此心之体隐然呈露，常若有物。……于是涣然自信曰：作圣之功其在兹乎？（同上书《复赵提学佥宪》）

陈氏此处所言甚为亲切，但其废弃博文，专从“静坐”中求“约”的意态也呈露无遗。

王阳明本其“知行合一”之说，将“博”与“约”并成一体，既不分先后，也无所偏废。故就字面上说，他似乎兼摄“博文”与“约礼”，他说：

> 夫礼也者，天理也。天命之性具于吾心，其浑然全体之中而条理节目森然毕具，是故谓之天理。天理之条理谓之礼。是礼也，其发见于外则有五常百行、酬酢变化、语默动静、升降周旋、隆杀厚薄之属。宣之于言而成章，措之于为而成行，书之于册而成训，炳然蔚然，其条理节目之繁至于不可穷诘。是皆所谓文也。是文也者，礼之见于外者也；礼也者，文之存于中者也。文，显而可见之礼也；礼，微而难见之文也。是所谓体用一源，而显微无间者也。是故君子之学也，于酬酢变化、语默动静之间而求尽其条理节目焉。非他也，求尽吾心之天理焉耳矣。求尽其条理节目焉者，博文也；求尽吾心之天理焉者，约礼也。（《王文成公全书》卷七《博约说》）

稍加分析，我们即可发现阳明已将外在的“博文”紧收于内在的“约礼”上。“礼”是“吾心之天理”，“文”则是“天理”的“条理节目”。故“文”亦在内心，不在外界，不过表现于外而已。所以最扼要地说，“约礼”只是要此心纯是“天理”，而“博文”只是“就理之发见处用功”（见同书卷一《传习录上》）。由此可见，阳明的“博文”彻头彻尾是“尊德性”方面的事，与朱子在“道问学”层次上说“博文”截然异趣。从阳明的观点言，不但朱子“欲令人泛观博览，

而后归之约"的程序不能成立，即陆象山"先发明人之本心，而后使人博览"的说法也是有问题的。

但是"博文"在儒学传统中毕竟有它的客观位置，王阳明的新说虽然震动了一世的视听，却无法完全消解此一客观传统，所以阳明的后学便已不断为这个问题所困扰，而且他们的答案也不能严守阳明的新解，即以"文"为"天理之条理节目"。朱子注"君子博学于文"云：

> 君子学欲其博，故于文无不考。（《论语集注》卷三《雍也》）

显然是以"文"为今天所谓的"文献"，也就是六经古训、前言往行之类。这一传统解释是不容易推翻的，王艮（1483—1541）在《与钱绪山书》中有云：

> 正诸先觉、考诸古训、多识前言往行，而求以明之，此致良知之道也。观诸孔子曰："不学诗，无以言。""不学礼，无以立。""五十以学《易》，可无大过。"则可见矣。然子贡多学而识之，夫子又以为非者，何也？说者谓子贡不达其简易之本，而从事其末，是以支离外求而失之也。故孔子曰："吾道一以贯之。"一者，良知之本也，简易之道也。贯者，良知之用也，体用一原也。使其以良知为之主本，而多识前言往行，以为蓄德，则何多识之病乎？……故曰："博学而详说之，将以反说约也。"（《王心斋先生遗集》卷二）

王艮此信的主旨是在"致良知"的大前提下强调博学多识的重要性，而

且博识的对象则是古代经典，显然与其师阳明所谓之“文”颇有不同。

王艮的观点对泰州派的后学很有影响，罗汝芳说：

> 孔门立教，其初便当信好古先；信好古先，即当敏求言行。诵其诗，读其书，又尚论其世，是则于文而学之。学而博之；学也者，心解而躬亲……固不徒口说之腾，闻见分资已也。博也者。考古而证今，虽确守一代之典章，尤偏质百王之建置。耳目因洞烛而不遗，心思亦体察而无外也。此之谓“博学于文”。然岂博而已哉！博也者，将以求其约；约也者，惟以崇其礼而已矣。（《盱坛直诠》上卷）

罗氏在泰州学派为再传，在阳明则为三传，他已将阳明“尊德性”的“博文”重新移回“道问学”的传统中来了。而且他的“博文”并不限于六经，其范围已扩大到史学方面，包括“考古而证今”的“百王之建置”了。他的弟子焦竑（1540—1620）终于走上经史考证的途径，其思想上一部分的渊源当于此求之。焦氏在哲学上仍奉阳明为最上宗主，但论及“博约”问题则往往把重点放在“博”的上面。他说：

> 礼者，心之体，本至约也。约不可骤得，故博文以求之。学而有会于文，则博不为多，一不为少。文即礼，礼即文；我即道，道即我。奚畔之有？故网之得鱼，常在一目；而非众目不能成网。人之会道，常至于约；而非博学不能成约。（《焦氏笔乘续集》卷一《读论语》）

他用“非众目不能成网”的比喻来说明“博学”的必要，尤其新鲜而生动，颇能透露出“博”在他内心深处的地位。他在新安讲学，曾有以下一段问答：

> 黄莘阳少参言：颜子殁而圣人之学亡。后世所传是子贡多闻多见一派学问，非圣学也。先生曰：“多闻择其善者而从之，多见而识之。”是孔子所自言，岂非圣学？孔子之博学于文，正以为约礼之地。盖礼至约，非博无以通之。故曰：“博学而详说之，将以反说约也。”（《澹园集》卷四二《古城答问》）

新安是朱子的故里，黄莘阳之问也许是针对朱子“道问学”的传统而发。陆象山、王阳明及陆王系统中人几乎没有一个不轻视子贡。在他们看来，子贡注重“多学而识”、“多见”、“多闻”，便是他“学不见道”的确证。朱子对子贡的态度则大不相同。他也以为子贡稍有不足，但他肯定子贡“自知识而入道”，与曾子之“自践履入道”适成对比（《朱子语类》卷二七“论语九里仁篇下”）。朱子分入道为两型是受到禅宗的影响，所谓达摩传上乘一心之法有“理入”与“行入”两门。子贡自知识入道即是理入；曾子自践履入道则是行入。理入者，借教悟宗，可见朱子对子贡采取博学多识的途径基本上是推许的。现在焦竑竟同样断定子贡一派学问为“圣学”，从王学的系统来说，这真是一个极重大的转变。

晚明王学以外的思想家尤其看重博学多识，兹姑举两家之说以概其余。王廷相说：

> 孔子曰：“博学于文，约之以礼。”孟子曰：“博学而详说

之，将以反说约也。”盖博粗而约精，博无定而约执其要，博有过不及而约适中也。此为学、为道千古心法。世儒教人曰：在约而不在博。嗟呼！博恶乎杂者斯可矣！博而正，何害约？不自博而出，则单寡而不能以折中，执一而不能于时措，其不远于圣者几希！（《雅述》上篇）

此处所云世儒教人“在约不在博”主要即指阳明学派而言。王学末流专责博学多识非圣学，而王廷相却反以约不自博出为远于圣，此可识学术风气将变，主“约”论已处于被攻击的地位了。刘宗周曾有“博而不约，俗学也；约而不博，异端也”之语（《论语学案》二），表面上好像不偏不倚。但实际上他的教学重点在“博”不在“约”，故曰：

后儒之学多教人理会一，便未必多学。圣门不如此，以子贡之颖悟犹不轻示，必俟其学有得，方道破。若先道破便无持循处。不若且从多学而识自寻来路，久之须有水穷山尽时，所见无非一者。是一乃从多处来，故曰：“博我以文，约我以礼。”圣门授受如印板，颜、曾、赐皆一样多学。（同上书“多学而识”条）

这也是纠正王学末流重“一贯”、“约礼”而不重“多学”、“博文”的偏向。最后一句尤其重要，他竟认定孔子教学一律从博学多识开始，颜回、曾参无不如此，并不仅子贡一人为然。他不但肯定了“博”是儒家的一个普遍价值，而且还把子贡的地位大为提高了。子贡在宋明儒学史上一向是知识和博学的象征。刘宗周以子贡与颜回

相提并论，恰好和王学的观点形成了尖锐的对立。可见他对于博与约的认识是和他对闻见与德性的理解完全一致的。

明代中叶以来，考证的风气已逐渐展开。考证是离不开博学的，因此也在不知不觉之间改变了一般人的博约观念。从考证的观点出发，不但“博”是“道问学”的事，而且“约”也有专属于“道问学”层次中者，方以智说得最明白：

> 文章即性道，岂曼语哉！……仲尼不厌叮咛罔、殆；子思曰：吾尝深有思而莫之得也，于学则寤焉……故专就读书一门，列其博约之概。（《通雅》卷首之二“读书类略提语”）

可见方氏之博约是“专就读书一门”而说的。他又说：

> 学惟古训，博乃能约，当其博，即有约者通之。博学不能观古今之通，又不能疑，焉贵书簏乎？（《通雅·自序》）

这里的“约”字显然与“尊德性”无关，所指的乃是知识上的贯通。远在方氏之前，杨慎（1488—1559）已用力提倡“道问学”中的博约了。他在“博约”一篇短论中说：

> “博学而详说之，将以反说约也。”或问反约之后，博学详说可废乎？曰：不可。诗三百，一言以蔽之，曰：思无邪。礼三千三百，一言以蔽之，曰：毋不敬。今教人止诵思无邪、毋不敬六字，诗、礼尽可废乎？（《升庵全集》卷十五）

杨氏虽时时不满朱子，但此处在“道问学”层次上讨论博约之交互为用却上承朱子的传统。朱子云：

> 为学须是先立大本。其初甚约，中间一节甚广大，到末梢又约。……近日学者多喜约，而不于博求之。不知不求于博，何以考验其约？（《朱子语类》卷十一）

在这节话中，“先立大本”也是就学问方面说的，不是陆象山在德性上的“先立其大”。朱子论诸书，也特别戒人不可用“乐而不淫，哀而不伤”、“思无邪”十一个字来代替一部毛诗（同上）。所以将博与约的观念应用于客观知识的领域之内，其事已始于朱子。清代思想家讨论博与约的关系主要即以此一领域为限。

清代儒学开始就标举一“博”字。顾炎武说：

> 颜子之几乎圣也，犹曰：“博我以文。”其告哀公也，明善之功，先之以博学。自曾子而下，笃实无若子夏。而其言仁也，则曰：博学而笃志，切问而近思。今之君子则不然，聚宾客门人之学者数十百人，譬诸草木，区以别矣，而一皆与之言心言性。舍多学而识以求一贯之方；置四海之困穷不言，而终日讲危微精一之说。是必其道之高于夫子，而其门弟子之贤于子贡，祧东鲁而直接二帝之心传者也。我弗敢知也。（《亭林文集》卷三《与友人论学书》）

清初学者虽有由约返博的共同倾向，但以批判晚明以来“舍多学而识以求一贯”的风气而言，持论的锐利则未有过于顾氏者，他在清代学

术思想史上影响特别深远，绝不是偶然的。至于他的正面主张，则可以“博学于文”与“行己有耻”两语概括之。他说：

> 愚所谓圣人之道者如之何？曰“博学于文”，曰“行己有耻”。自一身以至于天下国家，皆学之事也；自子臣弟友以至出入、往来，辞受取与之间，皆有耻之事也。……呜呼！士而不先言耻，则为无本之人；非好古而多闻，则为空虚之学。以无本之人而讲空虚之学，吾见其日从事于圣人，而去之弥远也。（同上）

这段话颇值得进一步分析。第一，顾氏之学以经世致用为主眼，故所谓“博学”并不限于书本知识。他在《日知录》中也说：“博学于文，自身而至于家国天下，制之为数度，发之为音容，莫非文也。”（九卷“博学于文”条）从他的治学经过看，这句话是具有实义的，不是空洞的高调。第二，他以“行己有耻”来重新界定“尊德性”的内涵，使儒家的道德在人生上落实化、具体化了，虽然也不免因此失去了理论的深度。但相对于晚明以来空谈心体、性体、良知之类的语言游戏而言，这一斩截的论断自有其道德的动力，使当时以孔、孟为“清谈”的人无所遁其形（参看同上书同卷“夫子之言性与天道”条）。第三，他分别标举“博学于文”与“行己有耻”，至少已于无意之中将知识与道德划为两个互相独立的领域。这在儒学传统上是一重大突破。所以他的朋友张尔岐（1612—1678）期期以为不可。张氏在《答顾宁人书》中云：

> 愚见又有欲质者，性命之理夫子固未尝轻以示人，其所与

> 门弟子详言而谆复者，何一非性命之显设散见者欤？苟于博学有耻真实践履，自当因标见本，合散知总。……如谓于学人分上了无交涉，是将格尽天下之理，而反遗身以内之理也。（《皇朝经世文编》卷二《学术》）

张氏的感觉十分敏锐，他已看出顾炎武对问题的提示必然要导使“道问学”的“博”与“尊德性”的“约”分道扬镳了。

但是由于顾炎武本人缺乏抽象思辨的兴趣，这个问题仅停留在提出的阶段。一直等到戴震出来，道德与知识分立之说才得到比较透彻的发挥。戴氏云：

> 孟子曰：“博学而详说之，将以反说约也。”“约”谓得其至当；又曰：“守约而施博者，善道也；君子之守，修其身而天下平。”“约”谓修其身。六经、孔、孟之书，语行之约，务在修身而已；语知之约，致其心之明而已。未有空指“一”而使人知之求之者。致其心之明，自能权度事情，无几差失，又焉用知“一”求“一”哉？（《孟子字义疏证》卷下“一贯”条）

这里正式标出“行之约”与“知之约”的分别在儒学理论上是一重要发展。前者即“行己有耻”，其事在修身；后者即“博学于文”，其最后归宿在“致其心之明”。由此可见戴氏“闻见不可不广，而务在能明于心”之说便是纯在“知”的层次上论“博”与“约”的（参见“闻见之知与德性之知”节）。“道问学”的“博”即归宿于“道问学”的“约”，而不是统属于另一“尊德性”的“约”。这样一来，知识和道德便各有领域，不再是“第二义”与“第一义”之间的关系

了。他又说：

> 然则《论语》两言“一以贯之”，朱子于语曾子者，释之云：“圣人之心，浑然一理，而泛应曲当，用各不同：曾子于其用处，盖已随事精察而力行之，但未知其体之一耳。”此解必失之。二章之本义，可得闻欤？
>
> 曰：“一以贯之”，非言“以一贯之”也。道有下学上达之殊致，学有识其迹与精于道之异趋；“吾道一以贯之”，言上达之道即下学之道也；“予一以贯之”，不曰“予学”，蒙上省文。言精于道，则心之所通，不假纷然识其迹也。（同上）

戴氏此处驳朱注，其着眼点亦在“一贯”之“一”字上，因为“一”即“理一分殊”之“一”，指形而上的道体而言，即所谓“得于天而具于心”者。如果“多学而识”，最后仍归于德性之“约”，则知识本身便不可能有独立的价值。这是戴氏的思想系统所不能容纳的。他为了强调道问学的“博”必达于“知之约”，甚至不惜增字解经，说《论语》《卫灵公》篇中的“予一以贯之”当解为“予学一以贯之”，从“道问学”的层面言，则“约”或“一贯”只能归于“致心之明”与“得其至当”而已。但依戴氏之说，人若能“致心之明”，而事事“得其至当”，则断无不合乎道德之理，因此戴氏的“圣人”首先必须是一“智”者，不过把“智”扩充发展到极致而已。他说：

> 失理者，限于质之昧，所谓愚也。惟学可以增益其不足而进于智。益之不已，至乎其极，如日月之明，容光必照，则圣人矣。（同上）

在实践中"博学"之所以必然成为清代儒学的最高价值，其故即在于是。关于这一点，我们可节引焦循注《孟子》"博学而详说之，将以反说约也"一语作为总结：

> 不博学而徒凭空悟者，非圣贤之学，无论也。博学而不能解说，文士之浮华也。但知其一端，则诐而非要；但知其大略，则浅而非要。故必无所不解，而后能知其要博。详与博相反，惟博且详，反能解得其约。舍博而言约，何以能解？……戴氏震《孟子字义疏证》云："约谓得其至当。"阮氏元曾子注释云："孔门论学，首在于博。……故先王遗文有一未学，非博也。"按：孔、孟所以重博学者，即尧、舜变通神化之本也。人情变动不可以意测，必博学于古，乃能不拘一端。彼徒执一理，以为可以胜天下，吾见其乱矣。（《孟子正义》卷八《离娄章句下》）

焦氏引戴震和阮元的话，把"博学"突出到首要的地位，这一见解在乾、嘉儒学的主流中是具有代表性的。

章学诚把清代"道问学"的主流上溯至朱子。他说：

> 朱子求一贯于多学而识，寓约礼于博文，其事繁而密，其功实而难，虽朱子之所求，未敢必谓无失也。然治其学者，一传而为勉斋（黄榦）、九峰（蔡沈），再传而为西山（真德秀）、鹤山（魏了翁）、东发（黄震）、厚斋（王应麟），三传而为仁山（金履祥）、白云（许谦），四传而为潜溪（宋濂）、义乌（王祎），五传而为宁人（顾炎武）、百诗（阎若璩），皆通

经服古，学求其是，而非专己守残，空言性命之流也。……生乎今世，因闻宁人、百诗之风，上溯古今作述，有以心知其意，此则通经服古之绪又嗣其音矣。（《文史通义》内篇二《朱陆》）

这是正式以清代经学考证系于朱子的学统之下，故首列顾、阎，殿以戴震。但因此文撰于戴氏生前或甫谢世之际，未便直斥其名，故后十余年，又撰《书朱陆篇后》，明白言之，曰：

戴君学术，实自朱子道问学而得之，故戒人以凿空言理，其说深探本原，不可易矣。

章氏以主流派"道问学"的特色为"求一贯于多学而识，寓约礼于博文"，至少就顾炎武、戴震而言是信而有征。但章氏自述学术渊源则归于陆、王一派。清代朱、陆之分在他看来即是浙东与浙西之别。他说：

世推顾亭林氏为开国儒宗，然自是浙西之学；不知同时有黄黎洲氏出于浙东，虽与顾氏并峙，而上宗王（阳明）、刘（宗周），下开二万（斯大，1633—1683；斯同，1638—1702），较之顾氏，源远而流长矣。顾氏宗朱而黄氏宗陆，盖非讲学专家各持门户之见者，故互相推服而不相非诋。学者不可无宗主，而必不可有门户，故浙东、浙西道并行而不悖也，浙东贵专家，浙西尚博雅，各因其习而习也。（同上书《浙东学术》）

章氏以"博雅"与"专家"分清代朱、陆异同，即是前者主"博"、

后者主“约”的另一说法。盖章氏所谓“专家”乃指“运以别识心裁……成一家言者”。(同上内篇四《申郑》)而“专家”的宗旨首在“以约驭博”，即“不至骛博而失专家之体”(见《章氏遗书》卷十八“文集三”《邵与桐别传》及章贻选注语)。所以从表面上说，浙东之“先约后博”与浙西之“先博后约”正与朱、陆最初的分歧相合。但深一层观察则章氏已将陆、王系统在“尊德性”层面所讲的“博”与“约”彻底地知识化了。他撰有“博约”上、中、下三篇，完全从“道问学”的层面讨论“博”与“约”的关系。他说：

> 学贵博而能约，未有不博而能约者也；以言陋儒荒俚，学一先生之言以自封域，不得谓专家也。然亦未有不约而能博者也；以言俗儒记诵，漫漶至于无极，妄求遍物，而不知尧、舜之知所不能也。(《文史通义》内篇二《博约》中)

这段话不但将“博”与“约”都划入致知问学的范围之内，而且证明“约”与“专家”确是同义语。他又自述为学过程曰：

> 吾读古人文字，高明有余，沉潜不足，故于训诂考质，多所忽略，而神解精识，乃能窥及前人所未到处。……虽时有卤莽之弊，而古人大体，乃实有所窥。(同上书外篇三《家书》三)

可见他所谓由“约”入手即先立其“大体”之意。但他所立之“大”乃“道问学”之“大”，而非陆象山“尊德性”之“大”，其不同是很显然的。在他看来，“高明”与“沉潜”都源于学者的“性情”，也就是一种求知的直觉倾向。他更进一步肯定这种直觉倾向便是王

阳明所谓的“良知”：

> 学术功力必兼性情，为学之方不立规矩，但令学者自认资之所近与力能勉者而施其功力，殆即王氏良知之遗意也。……高明者由大略而切求，沉潜者循度数而徐达，资之近而力能勉者，人人所有，则人人可自得也，岂可执定格以相强欤！王氏“致良知”之说，即孟子之遗言也。良知曰致。则固不遗功力矣。（同上《博约》下）

这里他又把阳明道德性的“良知”转化为知识性的“良知”了。而为学究当由博而约抑由约而博则完全视其人的性情是“高明”或“沉潜”而定。因此朱陆之别追究到最后乃起于人的求知性情之异趋，他说：

> 高明沉潜之殊致，譬则寒暑昼夜，知其意者交相为功，不知其意者交相为厉也。宋儒有朱陆，千古不可合之同异，亦千古不可无之同异也。（同上《朱陆》）

章氏正式以“沉潜”与“高明”判划朱、陆，其说虽似创辟，而其实则别有所本。清初费密是最先提出这一分别的人。人有问“程颢、程颐、朱熹、陆九渊、王守仁言学异同之辨”，费氏说：

> 高明、沉潜，不可偏废。……高明而学焉，则以高明入于道；沉潜而学焉，则以沉潜入于道。道同而所入异，入异而道亦因之不同。韩愈所谓学焉各得其性之所近也。……后世学

者，性本沉潜，子夏氏之儒也；而说变焉，自以为尽于圣人之道；执其说非天下之高明，学者之沉潜者从而和，谓其非合于圣人，不知其为沉潜之非高明也。性本高明，子张氏之儒也；而说变焉，自以为尽于圣人之道，执其说非天下之沉潜，学者之高明者皆从而和，谓其非合于圣人，不知其为高明之非沉潜也。圣人之道于是乎异矣。（《弘道书》卷上）

故费氏最后以程、朱属沉潜一型，陆、王则属高明一型。章学诚曾有“书贯道堂文集后”一文（《文史通义》外篇二），专评费氏的儿子费锡璜的著作，证明他熟知费氏父子的学术。章氏“高明”、“沉潜”之说启自费密，是毫无可疑的。但章氏生当“道问学”全盛之世，故对这一点发挥得更深入、更细微，超出费氏的原有论旨之外了。章氏的浙东之学在清代中叶是一个支流，然而在“博”与“约”的问题上，支流与主流同归于“道问学”之一境。这是清代儒学循内在理路而发展的一个最有力的见证。我们只要将王阳明的“博约说”和章学诚的“博约”三篇加以比较，即可见陆、王一系的思想基调也已在不知不觉之间从“尊德性”转为“道问学”了。

义理·考据·词章

清代中叶，由于考证学的大盛，儒学内部发生了义理、考据、词章的新分类。最先正式提出这一三分法的是戴震，同时姚鼐（1732—1815）与章学诚也各有不同的发挥，自此以后，这一分类便流传在中国学术界，直到今天还没有完全消失。

分学为三种本已由程颐发其端。他说：

古之学者一，今之学者三，异端不与焉。一曰文章之学，二曰训诂之学，三曰儒者之学。欲趋道，舍儒者之学不可。（《二程语录》卷十一）

但他视文章、训诂两者与异端无异，即同有害于儒学之“道”：

今之学者有三弊：一溺于文章，二牵于训诂，三惑于异端。苟无此三者，则将何归，必趋于道矣。（同上）

程氏的意见大体为后世理学家所沿袭。所以王阳明在“拔本塞源论”中对“训诂之学”、“记诵之学”、“词章之学”同加鄙薄（《阳明全书》卷二）。

但是清代学者重提此一分类时，他们对考据（或训诂）与词章的态度已从否定而变为肯定。“训诂明而后义理明”是清代中期儒学主流派所共同接受的前提，固不待论。词章则由于周敦颐（1017—1073）有“文所以载道”之语（《通书》“文辞章”）也已逐渐在儒学传统中取得合法的地位。大体上说，清儒关于义理、考据、词章的争论主要集中在三者之间的相互关系上面，尤以义理与考据之间的关系最是问题的关键所在。兹略依诸家持论先后分疏如下，以展示此一问题在学术思想史上的意义。

戴震三分法之最早见诸文字为乾隆乙亥（1755）《与方希原书》。其言曰：

古今学问之途，其大致有三：或事于理义；或事于制数；或事于文章。事于文章者，等而末者也。……足下好道而肆力古文，必将求其本。求其本，更有所谓大本。大本既得矣，然后曰："是道也，非艺也。"……圣人之道在六经，汉儒得其制数，失其义理；宋儒得其义理，失其制数。譬有人焉，履泰山之巅，可以言山；有人焉，跨北海之涯，可以言水。二人者不相谋，天地间之钜观，目不全收，其可哉？(《戴震文集》卷九)

这是戴氏早期的见解，以义理、考据、辞章同为求至于道的途辙。但三者之间有高下之别，即义理第一，考据其次，词章居末。此文又蕴涵一重要观点，即此三途最后必求其汇通，然后始能至于道，即所谓"大本"。在"与方希原书"稍前数年，他尚有"答郑丈用牧书"，云：

今之博雅能文章，善考核者，皆未志乎闻道。(同上)

这句话不但足以说明戴氏确置义理于考据与词章之上，而且暗示专门从事于考据或词章则并不能至于道。这种观点是和"与方希原书"完全符合的。

但戴氏自1754年到北京以后，由于深受当时汉学考证家的影响，逐渐改变了早年的看法，他中年的见解可以1765年所撰《题惠定宇先生授经图》为代表。他说：

言者辄曰："有汉儒之经学，有宋儒之经学，一主于故训，一主于理义。"此诚震之大不能也者。夫所谓理义，苟可以舍经而空凭胸臆，将人人凿空而得之，奚有于经学之云乎哉！惟

空凭胸臆之卒无当于贤人圣人之理义，然后求之古经；求之古经而遗文垂绝，今古悬隔也，然后求之故训。故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所同然者，乃因之而明。贤人圣人之理义非它，存乎典章制度者是也。(同上书卷十一)

戴氏此时把考据突出到首要的地位，而义理则几乎不复能独立存在了。在同一时期内，他又说：

天下有义理之源，有考核之源，有文章之源，吾三者皆庶得其源。(段玉裁《戴东原先生年谱》卷末所引)

这句话说得比较心平气和，不似《题授经图》中所言之激烈，然而义理、考据、词章三者成为平列的关系，仍与早年之说大不相侔。当时北京考证风气对他的影响在这里表现得很清楚。章学诚说：

近人所谓学问，则以尔雅名物、六书训故，谓足以尽经世之大业，虽以周、程义理，韩、欧文辞，不难一吷置之。其稍通方者，则分考订、义理、文辞为三家，而谓各有其所长，不知此皆道中之一事耳。(《文史通义》外篇三《与陈鉴亭论学》)

章氏在这里分别指出了两种不同的流行观点。第一种突出考据而轻视义理与词章，乃戴氏与一般考据学家所共持的极端之说。第二种平列三者，则是戴氏平时所独持的温和观点。

戴氏中年时期虽与一般考证学家沆瀣一气，但是他的真正学术兴趣却在义理方面，考证不过是通向义理的手段而已。早年时期他尚

无自得的义理，因此他以义理属之宋儒，训诂属之汉儒。中年受考证风气的激荡，他一变而尊汉代考据而轻宋人义理。及至晚年，他撰成《原善》、《绪言》、《孟子字义疏证》诸篇，自以为已得孔、孟义理之真，于是又一变而回到早年的立场，即仍以义理为最尊，而置考据、词章于从属的地位。所以他晚年又对段玉裁说：

> 义理即考核、文章二者之源也，义理又何源哉？吾前言过矣。（《戴东原先生年谱》卷末所引）

这是他对中年所持的考证观点坦白地自承错误。他在死前不久曾有“与某书”，其中有云：

> 治经先考字义，次通文理，志存闻道，必空所依傍。汉儒故训有师承，亦有时附会；晋人附会凿空益多；宋人则恃胸臆为断，故其袭取者多谬，而不谬者在其所弃。我辈读书，原非与后儒竞立说，宜平心体会经文，有一字非其解，则所言之意必差，而道从此失。（原在《戴震文集》卷九，现收入《孟子字义疏证》）

这时他不但批评宋儒义理，也公然不满汉、晋故训了。他最尊义理，但不再依傍宋儒凿空所得之义理；他仍然重视考据，但不再依傍汉、晋附会之故训。所以“空所依傍”与“平心体会经文”是他治学的最后归宿。段玉裁说：

> 始玉裁闻先生之绪论矣，其言曰：“有义理之学，有文章之学，有考核之学；义理者，文章、考核之源也。熟乎义理，而

> 后能考核、能文章。”……后之儒者划分义理、考核、文章为三，区别不相通，其所为细已甚焉。……先生之治经，凡故训、音韵、算数、天文、地理、制度、名物、人事之善恶是非，以及阴阳气化，道德性命，莫不究乎其实。盖由考核以通乎性与天道。既通乎性与天道矣，而考核益精，文章益盛，用则施政利民，舍则垂世立教而无弊。浅者乃求先生于一名一物一字一句之间，惑矣！先生之言曰：“六书九数等事如轿夫然，所以舁轿中人也。以六书九数等事尽我，是犹误认轿夫为轿中人也。”又尝与玉裁书曰：“仆生平著述之大，以《孟子字义疏证》为第一，所以正人心也。”噫！是可以知先生矣。（经韵楼刊本《戴东原集》序）

这是戴氏关于义理、考据、词章三者分界的“晚年定论”。

章学诚的学问三分说受戴震影响甚大，但由于学术路向有别，故两人的见解在大同之中仍有小异，章氏在1776年初晤戴震之后，曾有“与族孙汝楠书”曰：

> 学问之途，有流有别。尚考证者薄词章；索义理者略征实。随其性近而多标独得，则服、郑训诂，韩、欧文章，程、朱语录，固已角犄鼎峙，而不能相下。必欲各分门户，交相讥议，则义理入于虚无，考证徒为糟粕，文章只为玩物。……惟自通人论之则不然。考证即实此义理，而文章乃所以达之之具。（《章氏遗书》卷二二文集七）

此书中“通人”当包括戴震和他本人在内。章氏以义理为主，考证

与文章为辅，大体上近于戴氏晚年的持论。不过“考证即实此义理，而文章乃所以达之之具”则似为章氏个人对这个问题的进一步发挥。章氏对于三者之间的关系曾不断进行思考。他后来撰《原道》三篇即是为义理、考证、词章三家划分畛域而设。（见《与陈鉴亭论学》）《原道》下篇云：

> 义理不可空言也，博学以实之，文章以达之，三者合于一，庶几哉！周、孔之道虽远，不啻累译而通矣！（《文史通义》内篇二）

《原道》成于1789年，足见章氏终身守此说不变。但他追溯此三种治学途径的起源则归结到人的性情。他说：

> 由风尚之所成言之，则曰考订、词章、义理；由吾人之所具言之，则才、学、识也；由童蒙之初启言之，则记性、作性、悟性也。考订主于学，辞章主于才，义理主于识。人当自辨其所长矣。记性积而成学，作性扩而成才，悟性达而为识，虽童蒙可与入德，又知斯道之不远人矣。……夫考订、辞章、义理虽曰三门，而大要有二，学与文也。（《文史通义》外篇三《答沈枫墀论学》）

此种本于性情的分析是章学诚的特长，戴震则未尝道及。但此处最值得注意的是他最后竟又将三门约为“学”与“文”两途。这一点直接牵涉到义理与考据之间究属何种关系的问题。章氏屡言不能“空言义理”，必“博学以实之”，则义理并无真正的独立领域，而

必须与考据合成一体。他之所以仍存义理与考据两目者，实与他分“由博返约”与“由约至博”两种治学方式有关。前者是戴震的途辙，即所谓“沉潜者循度数而徐达”，后者便是他本人的取径，即所谓“高明者由大略而切求”也（参看“博与约”节）。不仅此也，这种说法还含有一层深意，即欲将考据一门从戴震的经学中解放出来，使之同可用之于史学与文学的范围之内，所以他在《史考摘要》中特立“考订”一目，并说：

> 考订之学，古无有也。……官师失守，百家繁兴，述事而有真伪，论理而有是非。学者生承其后，不得不有所辨别，以专一是。而辨别又不可以空言胜也，则推此证彼，引事切理，而考订出焉。（见《章氏遗书》逸篇）

这是说明史学不能没有考据。他又在《吴胥石简》中说：

> 古人本学问而发为文章，其志将以明道，安有所谓考据与古文之分哉！

并自注云：

> 天下但有学问数家，考据者，乃学问所有事，本无考据家。（《文史通义》外篇三）

这不但强调词章也同样要本于考据，并推广考据为一切学问所共有。可见章氏论义理、考据、词章之间的关系，骤视之虽似承袭戴震的规

模，细绎之则又未尝没有自出手眼之处。但章氏此书驳“考据与古文之分”是专以袁枚（1716—1797）为攻击的对象。这里有必要略述袁氏的看法。袁氏从文学观点出发，因此对义理、考据、词章三者的关系具有不同的见解。他对义理问题大体抱存而不论的态度，故曰：“讲学在宋儒可，在今不可；尊宋儒可，尊宋儒而薄汉、唐之儒则不可；不尊宋儒可，毁宋儒则不可。”（《随园文集》卷二一《宋儒论》）但是以考据与词章而言，则他断然尊词章而轻考据。他虽承认“德行”是“本”，文章是“末”的观念，然而他大胆地宣称：

> 六经者，亦圣人之文章耳。（同上书卷十八《答惠定宇书》）

这可以说是“六经皆文”论，与章学诚的“六经皆史”论同为纠正当时经学考证的偏颇而发。他有时把文章称之为“著作”，尝谓“著作”与考据的分别是：

> 一（著作）主创，一（考据）主因；一凭虚而灵，一核实而滞；一耻言蹈袭，一专事依傍；一类劳心，一类劳力。二者相较，著作胜矣。且先有著作而后有书，先有书而后有考据。以故著作者始于六经，盛于周、秦，而考据之学则后汉末而始兴也。（同上书卷三九“散书后记”，参看《随园诗话》卷六及《补遗》卷三）

袁氏以文学创新为其中心观念，故一方面提升“文章”为“著作”，使与六经相类，另一方面则贬抑考据于无足轻重的位置。章学诚持史学观点，故不仅不能废考据，而且将考据范围扩大，融入“学问”之中（他有时甚至以“学问”代替“考据”，使考据升级。见《文史

通义》内篇二《原学》下）。至于袁枚所最看重的“文章”，则章氏始终视之为“随时表其学问所见之具”（见《文史通义》外篇三《与林秀才》），在三者之中，最居末位。所以推本袁、章两人的分歧，实从文、史观点之异而来。惟章学诚虽攻击袁枚不遗余力，其议论与之相合或通者则往往而有。此层已为世所熟知，故不具论。

姚鼐在1755年初识戴震于北京，服其经学考证，欲奉以为师。戴氏谦辞不受，缴还姚氏自称弟子之书（见《戴震文集》卷九《与姚孝廉姬传书》）。后来姚氏成为桐城派古文巨子，并不断批评戴震及考证学派。但他早年曾与戴震往复论学，故他所持义理、考据、词章三分之说无疑也是受戴氏的启发而来。他说：

> 鼐尝谓天下学问之事有义理、文章、考证三者之分，异趋而同为不可废。一途之中歧分而为众家，遂至于百十家同一家矣。人之才性偏胜，所取之径域又有能有不能焉。凡执其所能而呲其所不为者，皆陋也，必兼收之，乃足为善。（《惜抱轩文集》六《复秦小岘书》）

姚氏以“才性偏胜”言义理、考据、词章之分途，其说颇近章学诚，而不及章氏分解之细密。姚、章亦相过从，彼此之间当互有影响。但姚氏的专业在古文辞，因此他讨论这三者之间的关系有时便从文学的观点出发。他说：

> 余尝论学问之事有三端焉：曰义理也、考证也、文章也。是三者苟善用之，则皆足以相济；苟不善用之，则或至于相害。今夫博学强识而善言德行者，固文之贵也；寡闻而浅识者

固又文之陋也。然而世有言义理之过者，其辞芜杂俚近如语录而不文；为考证之过者至繁碎缴绕而语不可了。当以文之至美而反以为病者何哉？其故由于自喜之太过而智昧于所当择也。（《惜抱轩文集》四《述庵文钞序》）

此书显然是以文章为主，义理与考证不但都是供文章家驱遣的材料，而且二者离开了文章也不足以自存。这是姚氏所持的文学观点，与戴震和章学诚截然异趣，但与袁枚颇相近似。

姚鼐与戴、章两人最不相同之处则表现在义理与考据的关系这一问题上，特别是关于义理的界说方面。戴震晚年自负已得孔、孟、六经中的义理之真，故可以取代宋儒之说。他在1777年卒前不久致友人书，曾有“惟义理可以养心”之语（《皇朝经世文编》卷二“学术”二戴祖启《答衍善问经学书》。关于戴祖启与戴震的交情之深厚，见钱大昕《潜研堂文集》卷四六《国子监学正戴先生墓志铭》）。此即指其晚年“自得之义理”而言（见焦循《雕菰集》卷七《申戴》）。章学诚也承认戴氏“自得之义理”有超出程、朱以外者，故曰：“及戴著论性、原善诸篇，于天人理气，实有发前人所未发者，时人则谓空说义理，可以无作，是固不知戴学者矣。”（《文史通义》内篇二《书朱陆篇后》）姚鼐则不然。他生值考证学极盛之世，自然不敢说宋儒解经一字不误，但他确认定程、朱已得孔、孟义理之大而精者。他说：

逮宋程、朱出，实于古人精深之旨所得为多，而其审求文辞往复之情亦更为曲当。……然今世学者乃思一切矫之，以专宗汉学为至，以攻驳程、朱为能……固大为学问之害。夫汉人

之为言非无有善于宋，而当从者也。然苟大小之不分，精粗之弗别，是则今之为学者之陋，且有胜于往者为时文之士守一先生之说而失于隘者矣。博闻强识以助宋君子之所遗，则可也；以将跨越宋君子，则不可也。（《惜抱轩文集》六《复蒋松如书》）

他又说：

博学强识固所贵焉，而要必以程、朱之学为归宿之地。（《惜抱尺牍》五）

所以姚鼐不但以为考据也须为义理服务，而且他所谓“义理”基本上即是程、朱的义理。他断然地说：

戴东原言考证岂不佳？而欲言义理以夺洛、闽之席，可谓愚妄不自量之甚矣。（同上书六）

从姚鼐的观点说，考据无论如何精到也只能在技术层面上补充程、朱义理之不足，而不可企图在原则上动摇其整体系统。关于这一点，当时其他在思想上比较守旧的学人也都具有同感。翁方纲（1733—1818）说：

近日休宁戴震一生毕力于名物之学，博且勤矣，然亦考订之一端耳。乃其人不甘以考订为事，而欲谈性道以立异于程、朱。（《复初斋文集》卷七《理说驳戴震作》）

这话简直与姚鼐如出一口。但在“道问学”风气的笼罩之下，翁氏在理论上也不得不推重考据的价值并引空谈义理为戒，故曰：

> 考订者，对空谈义理之学而言之也。（同上书《考订论》）

> 学者正宜细究考订诂训，然后能讲义理也。宋儒恃其义理明白，遂轻忽《尔雅》、《说文》，不几渐流于空谈耶？（同上书《与程鱼门平钱、戴二君议论旧草》）

然而在实践上他仍奉程、朱义理为治学的最高准绳。所以他在《考订论》（共九篇）中坚持考订最后必须折衷于义理——程、朱的义理。后来姚鼐的弟子方东树（1772—1851）著《汉学商兑》，全面地攻击乾嘉考证学，即以此为其主旨所在。他说：

> 若谓义理即在古经训诂，不当歧而为二；本训诂以求古经，古经明而我心同然之义理以明，此确论也。然训诂不得义理之真，致误解古经，实多有之。若不以义理为之主，则彼所谓训诂者，安可恃以无差谬也……即以郑氏、许氏言之，其乖违失真者已多矣，而况其下焉者乎？（《汉学商兑》卷中之下）

姚、翁、方诸人以义理为主、考据为辅，表面上看来很近于戴震与章学诚的观点，但深一层观察，则他们所谓的义理只以程、朱所发明者为限，此外更不承认天地间尚有任何可与程、朱相异的义理，这就和戴震与章学诚的主张完全相反了。戴、章两人都认为考据（或“学问”）的最后目的是为了重新发现古人义理——“道”——的真面

目，其基本心态不是保守的而是创辟的。故戴震强调“志存闻道，必空所依傍”；章学诚撰《原道》，他自许“其所发明，实从古未凿之窦”。（《文史通义》外篇三十《与陈鉴亭论学》）

戴震与章学诚关于义理的观点不但为保守的程、朱派所非难，而且更受到考据学家的普遍排斥，但是这两个反对派立论的基本假定则完全不同。戴震卒后，洪榜（1745—1779）撰《戴先生行状》，载戴氏《与彭进士允初书》。这是戴氏发挥他“自得之义理”的一篇重要论著。当时朱筠（1729—1781）便主张删去此书。他说：

> 状中所载答彭进士书，可不必载。性与天道，不可得而闻，何图更于程朱之外复有论说乎？戴氏所可传者不在此。（见江藩《汉学师承记》卷六《洪榜》）

近代学者往往误会朱筠反对载此书的用意，以为他和姚鼐、翁方纲一样，不允许戴氏在义理方面与程、朱立异。其实朱氏并不是维护程、朱义理的无上权威，而是从极端的考据观点出发，认为一切义理都是“空谈”，程、朱既已误之于前，戴氏不必再蹈覆辙于后。洪榜在答朱筠书中曾推测朱氏有三种可能反对的理由，其第二项云：

> 其一谓经生贵有家法，汉学自汉、宋学自宋。今既详度数、精训诂，乃可不复涉及性命之旨。返述所短，以掩所长。（同上）

洪氏此说实已勘中朱氏的隐情。因为程、朱义理当时仍是清廷的“正学”，朱氏自不便明言及此也。关于这一点，章学诚在无意之间

提供了最坚强的直接证据。章氏在《答邵二云书》中说：

> 时在朱（筠）先生门，得见一时通人，虽大扩生平闻见，而求能深识古人大体，进窥天地之纯，惟戴可与几此。而当时中朝荐绅负重望者，大兴朱氏（筠）、嘉定钱氏（大昕）实为一时巨擘。其推重戴氏，亦但云训诂名物、六书九数，用功深细而已。及见原善诸篇，则群惜其有用精神耗于无用之地。仆当时力争朱先生前，以谓此说买椟而还珠，而人微言轻，不足以动诸公之听。（见《章氏遗书》逸篇）

足见朱筠后来反对在《行状》中载《与彭进士允初书》是和他当初惋惜戴震撰《原善》诸篇出于同一动机：义理根本就是"无用之地"，惟有考据所得才有"可传"的价值。章学诚此书还透露出一个更重要的消息，即戴、章两人（特别是戴氏）从事义理工作，其最大的压力反而是来自考证学派的"巨擘"，如朱筠和钱大昕诸人。在这些考证专家的心目中，义理不过虚存其目，真正的学术则只有考据一门而已。钱大昕说得最斩截：

> 有文字而后有训诂，有训诂而后有义理。训诂者，义理之所由出，非别有义理出乎训诂之外者也。（《潜研堂文集》卷二四《经籍纂诂序》）

训诂之外既无义理，则义理本无自性。这就毋怪乎朱筠、钱大昕诸人要说戴氏论性、原善诸篇是"空说义理，可以无作"了。姚鼐、翁方纲等旧义理派正式攻击戴氏大抵都在他的身后。他们在学术上既

不是当时的主流派，在思想上也缺乏新见地，故纵使曾当面与戴氏有所争议，也不足以动摇他的自信。姚鼐自言："往者在都中与戴东原辈往复尝论此事……非不自度其力小而孤，而义不可以默焉耳。"（《惜抱轩文集》六《复蒋松如书》）可为明证。但朱筠、钱大昕等"中朝荐绅负重望者"一再轻视戴震的义理之学，则在他的心理上必然构成极严重的威胁。戴氏与段玉裁反复讨论义理、考据、词章之间的主从问题，并且明说"以六书九数等事尽我，是犹误认轿夫为轿中人"，显然是针对考证派压力所表现的一种强烈反应。他生前以至死后在思想上所遇到的最大敌人不是宋代的旧义理，而是清代的新考据，这是毫无可疑的。

义理、考据、词章三者之间的关系是清代学术思想史上独特的新问题。厘清了各家对于这个问题所持的基本看法，我们才能明白清代中叶以来的思想分野。

"六经皆史"

"六经皆史"是章学诚所提出的命题。但由于此说在清代中叶学术思想史上发生了承先启后的重要作用，因此有必要略加阐释。

作为一个学术运动的纲领而言，"六经皆史"是承顾炎武以来"经学即理学"的纲领而起。顾氏的纲领发展至戴震，已登峰造极。"经学即理学"的基本假定是"道在六经"；而六经则必经训诂考证而后明。这就等于说"道"是完全垄断在当时一群经学考证家的手中了。章学诚的专业是所谓"文史校雠"，尤以史学为主，因为他自信"于史学盖有天授"，而考订训诂"皆非所长"（见《文史通

义》外篇三《家书二》)。如果"六经"以外无"道",则从事文史之业的人便永远没有见"道"之望了。在毕生以求"道"为目标的章氏而言,这是一个决不能接受的假定。章氏在1766年初晤戴震之后颇为此问题所困扰。他当时虽然不完全同意戴氏的论点,但学力未充,无法正面反驳。自1788年始,章氏因编《史籍考》的机缘,得读大量史著,见解遂臻成熟。他在《报孙渊如书》中说:

> 承询《史籍考》事,取多用宏,包经而兼采子、集……愚之所见,以为盈天地间,凡涉著作之林皆是史学,六经特圣人取此六种之史以垂训者耳,子、集诸家,其源皆出于史。(《文史通义》外篇三)

这是章氏"六经皆史"说的初步陈述,其涵义尚不十分清晰。值得特别注意的是他在这里所用"著作"与"史学"两个名词都是十分郑重的。"著作"又称"著述"或"撰述",是学者深造自得后的成品,即所谓有"别识心裁"而"成一家之言"者。"史学"一词章氏尤不轻以许人,故曰:"整辑排比,谓之史纂;参互搜讨,谓之史考;皆非史学。"(《浙东学术》)又曰:"吾于史学,贵其著述成家。"(《家书三》)近人误会章氏原文,以"一切文字遗存都是史料"之意解之,失之远矣。

章氏《文史通义》开宗明义第一句就说:

> 六经皆史也。古人不著书,古人未尝离事而言理,六经皆先王之政典也。(《易教》上)

这是"六经皆史"说的一个总纲，有承先与启后两个方面。就承先言，"古人未尝离事而言理"仍继续了"经学即理学"的精神，即认为义理不能空谈。但是就启后言，"经"尚非究竟义，而必须归结于"史"。这又是对"经学即理学"的一种否定。不仅此也，章氏所谓"史"并不是通常所谓历史，更不是史料，而有特殊涵义，即"先王之政典"。夏、商、周三代的"政典"都出专掌文献典制的"史"之手，如府史、内史、外史、太史、小史、御史之类。所以他说："学者崇奉六经，以谓圣人立言以垂教；不知三代盛时，各守专官之掌故，而非圣人有意作为文章也。"（《文史通义》内篇五《史释》）以六经分别论之，则"《易》掌太卜，《书》藏外史，《礼》在宗伯，《乐》隶司乐，《诗》领于太师，《春秋》存乎国史"。（《校雠通义》内篇一《原道》；亦见《文史通义》《原道》中）换句话说，六经是三代圣王纲维天下所遗留下来的正式档案纪录，但经过孔子整理，发明其"义"，以"垂训"后世而已。在这个特定的意义上，章氏遂进而宣称六经并不是"载道"之书，而是"器"：

> 道不离器，犹影不离形。后世服孔子之教者自六经，以谓六经载道之书也，而不知六经皆器也。……夫子述六经以训后世，亦谓先圣先王之道不可见，六经即其器之可见者也。（《原道》中）

"道"是先圣先王治天下之"事"，已随时间的流变而俱往，故不可见。可见者只是"先王得位行道，经纬世宙之迹"（《易教》上），即是六经。"六经皆迹"，"六经皆史"，"六经皆器"，意思都是相通的。他之所以用"器"字，是取"形而上者谓之道，形而下者谓之

器”之义，其目的便是要强调六经本身不是“道”，也不“载道”。这样一来，他就把当时经学考证派对“道”的专利权彻底摧破了。

“六经皆史”之说既立，则“经”也不能完全摆脱时间性。他说：

> 夫道备于六经，义蕴之出于前者，章句训诂足以发明之；事变之出于后者，六经不能言，固贵约六经之旨而随时撰述，以究大道也。（《原道》下）

这是明说六经中仅有古代之“道”，而不能包括“事变之出于后者”。故依章氏之见，同时经学考证家如戴震之流纵精究“六经”，也不过仅能“发明”属于上古部分的“道”而已。可见章氏“六经皆史”之说是和他对“道”的认识分不开的。他说：“三人居室，而道形矣”，又说“众人不知其然而然，即道”（《原道》上），显然是把“道”了解为“人事”在时间中的不断流变。易言之，道存在于人类社会的自然发展之中，故永无息止之一日。但是社会的自然发展并不是杂乱无章的，其中表现出一定的秩序，圣人便是发现此种“秩序”的人。故又曰：“道无所为而自然，圣人有所见而不得不然。”（同上）必须掌握到章氏这一历史哲学的核心，我们才能彻底明白“六经皆史”的涵义。他在《浙东学术》中说：

> 三代学术，知有史而不知有经，切人事也；后人贵经术，以其即三代之史耳；近人谈经，似于人事之外别有所谓义理矣。浙东之学，言性命者必究于史，此其所以卓也。

这一段话包涵了两个部分：第一部分指出六经的重要性不在其中所涵的抽象义理，而在其“切人事”，因为“道”即寓于“人事”流变——也就是“史”——之中。但六经不能概括史的全程，只不过是“三代之史”。这是从反面来界定“六经皆史”：即“史不尽于六经”，必如此下转语，此一理论的全幅涵义始显露无遗。章氏当时深恐“此种议论骇俗下耳目，故不敢多言”（《报孙渊如书》），所以关于此一命题，章氏背面所未言者实远比他正面已言者为重要。

第二部分则是根据“六经皆史”说来批判一般经学考据家的脱离现实。道不在人事之外，六经充其量不过是三代的“人事”。现在经学家误把六经当作先王先圣的“空言”（义理）来研究，自然是不得要领了。至于“浙东之学，言性命者必究于史，此其所以卓也”一语，则主要是章氏的“夫子自道”。他在《浙东学术》一文中明说：

> 浙东之学，虽源流不异，而所遇不同。故其见于世者，阳明得之为事功，蕺山得之为节义，梨洲得之为隐逸，万氏兄弟得之为经术史裁，授受虽出于一，而面目迥殊，以各有事事故也。

其中除言万氏兄弟涉及史裁之外，其余皆“各有事事”，何能说“言性命者必究于史”乎？惟有章氏本人专门从事于“文史校雠”之业，平生著述之最大者亦名之为《文史通义》。这才真是通过史学来究明“义理”。他自负能超越当时经学家的便在这里。他说：

> 余仅能议文史耳，非知道者也。然议文史而自拒文史于道外，则文史亦不成为文史矣。因推原道术，为书约十三篇，以

> 为文史缘起，亦见儒之流于文史，儒者自误以为有道在文史外耳。（《章氏遗书》卷二九，外集二《姑孰夏课甲编小引》）

章氏此说似谦而实傲，正谓当时考据家的六经不足以尽“道”，惟有他的文史之学才是明“道”的正轨。《姑孰夏课》包括《易教》、《原道》、《原学》、《经解》12 篇（各上、中、下三篇）在内，恰是《文史通义》内篇的中心文字。

《小引》中“儒之流于文史”一语，其重点实在“史”上。此与章氏在别处所言“经之流变必入于史”（《文史通义》外篇三《与汪龙庄书》）命义相同，适可互证。六经是古代之史，仅足以见“道”在古代的发展。如果要认识“道”的全貌则不能不求于六经以后之史。所以章氏重视后世之史犹在六经之上。把这个观点推至其逻辑的结论，则历史愈接近当前便愈重要。《史释》篇说：

> 传曰：“礼时为大”；又曰：“书同文”。盖言贵时王之制度也。学者但诵先圣遗言而不达时王之制度，是以文为鞶帨絺绣之玩而学为斗奇射覆之资，不复计其实用也。……故无志于学则已；君子苟有志于学，则必求当代典章以切于人伦日用，必求官司掌故而通于经术精微，则学为实事而文非空言，所谓有体必有用也。不知当代而言好古，不通掌故而言经术，则鞶帨之文，射覆之学，虽极精能，其无当于实用也审矣。

此处不但以当代典章、官司掌故通于经术之精微，而且列为学者首要之务。这正是因为他把“时王制度”看做“道”的最新发展。从求“道”的观点言，“通经”当然比单纯的“好古”更为重要。通今才

能致用，这就涉及“经世”的问题，也是“六经皆史”说的一个基本组成部分。《浙东学术》云：

> 史学所以经世，固非空言著述也。且如六经同出于孔子，先儒以为其功莫大于《春秋》，正以切合当时人事耳。

“经世”必究心于史，尤须注重当代之史，这是明清学人的共同看法（参看“经世致用”节）。章氏不但继承了儒家的“经世”传统，而且进一步把它加以理论化，纳入“六经皆史”说的系统之中了。就这一点说，他在清代思想史上确有创造性的贡献。

但章氏的“六经皆史”说也有其时代的限制，即在其中所隐涵的一种权威主义的思想倾向。“六经皆先王之政典”自然是一个有根据的历史论断。但是章氏把这一论断逆用之于当代之史，竟使儒家经学的大义发生了极大的颠倒。因为依照他的说法，“时王之制度”便必然成为当代的“六经”了。这种权威主义思想最明显地表现在他对“德”与“位”的看法上面。他说：

> 孟子曰：“孔子之谓集大成。”今言集大成者为周公，毋乃悖于孟子之指欤？曰：集之为言，萃众之所有而一之也。自有天地而至唐、虞、夏、商，皆圣人而得天子之位，经纶治化，一出于道体之适然；周公成文、武之德，适当帝全王备，殷因夏监，至于无可复加之际，故得借为制作典章，而以周道集古圣之成，斯乃所谓集大成也。孔子有德无位，即无从得制作之权，不得列于一成，安有大成可集乎？（《原道》上）

此处章氏明明认定只有居帝王之“位”的人才有“制作之权”。根据这个理论，则道统即出于治统，这几乎和清初李光地（1642—1718）的见地如出一辙了。幸而章氏尚说过：“学于众人，斯为圣人。”又说：“自古圣人皆学于众人之不知其然而然。”（同上）稍稍减轻了一些权威主义的气味。但道统出于治统之说足以使儒家批判现实的精神荡然无存，则终是不可否认的。章氏如此立论或非出于自觉；不过我们正可以从这种地方看出清代专制政治对他的“六经皆史”说发生了多么深刻的影响。

章氏的“六经皆史”说还反映了当时学术史上一个新的发展，即史学逐渐独立自主，并有与经学分庭抗礼之势。“六经皆史”的理论显然涵有化经为史之意，在章氏生前已引起争议。章氏《上朱中堂世叔》（即朱珪）书云：

> 近刻数篇呈诲，题似说经，而文实论史。议者颇讥小子攻史而强说经，以为有意争衡，此不足辨也。……且古人之于经史，何尝有彼疆此界，妄分孰轻孰重哉！小子不避狂简，妄谓史学不明，经师伏、孔、贾、郑，只是得半之道。《通义》所争，但求古人大体，初不知有经史门户之见也。（《章氏遗书》卷二八，外集一）

此书撰于1796年，所刻者当是《文史通义》内篇卷一诸文。即讨论“六经皆史”的中心作品，可见同时经学家已认为章氏专业既在史学，便不应涉及经学，而“六经皆史”之说则是有意与经学家争衡。章氏虽说“不知有经史门户之见”，但他在别处曾明说“六经初不为尊称”（《文史通义》内篇一《经解》下），此处又谓经师不知史学，

“只是得半之道”，其有意于打破经高于史的传统偏见也是无可否认的。不仅章氏如此，钱大昕也曾极力为史学争地位。钱氏经史淹贯，一时无两；平时持论且与惠栋、戴震诸人颇相桴鼓。然而他的学术造诣终以史部最为精到；因此也不免感受到经学家的压力。戴震平日甚至公开地说他是第二人，而以第一人自居。（见江藩《汉学师承记》卷三《钱大昕传》）这一评价一方面隐指“义理”与“考据”之争（参看“义理·考据·词章”节），但一方面也反映出经学与史学的对峙。他曾说：

> 自惠（栋）、戴（震）之学盛行于世，天下学者但治古经，略涉三史；三史以下，茫然不知，得谓之通儒乎？(江藩前引书)

这种议论和章学诚所谓经师仅得“道”之半如出一口。但钱氏关于经史问题最坦率的意见则见于他晚年（嘉庆五年，1800）为赵翼《廿二史劄记》所写的序文。“序”略云：

> 经与史岂有二学哉！昔宣尼赞修六经，而尚书、春秋实为史家之权舆。汉世刘向父子校理秘文为六略，而世本、楚汉春秋、太史公书、汉著纪列于春秋家，高祖传、孝文传列于儒学，初无经史之别。厥后兰台、东观，作者益繁，李充、荀勖等创立四部，而经史始分，然不闻陋史而荣经也。自王安石以猖狂诡诞之学，要君窃位，自造三经新义，驱海内而诵习之，甚至诋春秋为断烂朝报。章、蔡用事，祖述荆、舒，屏弃通鉴为元祐学术，而十七史皆束之高阁矣。嗣是道学诸儒讲求心性，惧门弟子之泛滥无所归也，则有诃读史为玩物丧志者，又

> 有谓读史令人心粗者。此特有为言之，而空疏浅薄者托以借口。由是说经者日多，治史者日少。彼之言曰：经精而史粗也，经正而史杂也。予谓经以明伦，虚灵玄妙之论似精实粗也；经以致用，迂阔深刻之谈似正实非正也。……若元、明言经者，非剿袭稗贩，则师心妄作，即幸而厕名甲部，亦徒供后人覆瓿而已，奚足尚哉！

这篇序文表面上是指责宋、元、明三代重经轻史的偏见，实际上则是向当时一群经学考证家提出严重的抗议。钱氏虽不持“六经皆史”之说，但“经史不二”或“经史无别”的论点则将“史”提升至与“经”完全相等的地位。钱、章两氏在这一点上显然是殊途同归的，所以此序可以看做清代史学家的“独立宣言”，它和章学诚论“六经皆史”诸篇都是清代中期学术思想史上具有划时代意义的重要文献。

最后，关于章学诚“六经皆史”说的起源问题也应该稍加说明。近人曾努力寻求此说的原始。综合各家所得，最早可追溯到隋代王通的《中说》（卷一《王道》篇），宋代则刘道原《通鉴外纪》（“自序”）与陈傅良《止斋先生文集》（卷四〇《徐得之左氏国纪序》）也有类似的讲法。明、清以下说者尤众，其最著者有宋濂《龙门子凝道记》（卷下《大学微》）、王阳明《传习录》（卷一）、李贽《焚书》（卷五“经史相为表里”条）、王世贞《艺苑卮言》（卷一）、胡应麟《少室山房笔丛》（卷二）、顾炎武《日知录》（卷三“鲁颂、商颂”条）、袁枚《随园文集》（卷一〇“史学例议序”）诸家。

但是细稽以上所列举诸说原文，大抵仅单辞只语，不易确定其意义，章学诚不是一个渊博的学者，他未必曾细读上述诸书，而且他自

承记忆力甚差，纵读过也未必一一留下深刻的印象。所以这种探源工作并不能解决思想史上的基本问题。不过章氏既以清代陆、王的正传自命，则王阳明《传习录》对他不能完全没有影响。《传习录》卷一云：

> 爱曰：先儒论六经，以春秋为史，史专记事，恐与五经事体终或稍异。
>
> 先生曰：以事言谓之史；以道言谓之经。事即道，道即事。春秋亦经，五经亦史；易是包牺氏之史，书是尧、舜以下史，礼乐是三代史，其事同，其道同，安有所谓异？
>
> 又曰：五经亦只是史，史以明善恶、示训戒。善为训者时存其迹以示法，恶可为戒者存其戒而削其事以杜奸。

阳明“五经亦史”之论对章氏必有所启发，是不容置疑的。但是阳明认为“史”的功用主要在于“明善恶、示训戒”，这却显然不是章学诚“六经皆史”说的重点所在。更重要的，阳明说“以事言谓之史，以道言谓之经”，可见他仍未完全摆脱“道在六经”的传统观念。章氏则谓“守六籍以言道，则固不可与言夫道”（《原道》中），“事变之出于后者，六经不能言”，又说“六经初不为尊称”。这些论断都比阳明为激进。阳明“事即道，道即事”之说虽颇合乎章氏“六经皆史”的旨趣，但在时间上仍限于三代及三代以前。三代以下之“道”究何所依托，阳明则未加申论。章氏以“道”在历史进程中不断展现的理论，其重点却正是放在“事变之出于后者”的上面。所以章氏之说至少也应看做是阳明观点的重大发展，而不是它的简单翻版。阳明“五经即史”说的直接承继者是李贽。李氏之言曰：

> 经史一物也，史而不经，则为秽史矣，何以垂戒鉴乎？经而不史，则为说白话矣，何以彰事实乎？故《春秋》一经，春秋一时之史也。《诗经》、《书经》，二帝三王以来之史也。而《易经》又示人以经之所自出，史之所从来，为道屡迁，变易匪常，不可以一定执也。故谓六经皆史可也。（《焚书》卷五《经史相为表里》）

若仅以字面言，则“六经皆史”一语确由李贽最先提出。但李氏其实只是重复阳明“史以重训戒”的说法，尤不能与章氏的“六经皆史”说等量齐观。何况章氏得见《焚书》的可能性更是微乎其微呢！

总之，章氏的“六经皆史”说基本上是在一定的历史条件下产生的，它是“经学即理学”的理论在清代中叶发展成熟以后所激起的一个反命题，也是陆、王系统经过“道问学”化以后所呈现的一种新面貌，从这一点说，它在清代学术思想史上承先启后的意义是无法否定的。

近代红学的发展与红学革命

——一个学术史的分析

在20世纪的中国，《红楼梦》可以说是最受重视的一部文学作品。近五六十年来，研究和评论《红楼梦》的文字，如果全部收集在一起，恐怕会使“汗牛充栋”这个古老的陈语失去它的夸张意味。我们知道，远在清代晚期，北京的文士便已嗜好《红楼梦》到了一种“开口必谈”的地步[1]。大约就是在这个时期，“红学”一词也开

[1] 杨懋建，《京尘杂录》卷四《梦华琐簿》引《京师竹枝词》曰：“开谈不说《红楼梦》，纵读诗书也枉然。”（见一粟，《红楼梦卷》，第二册，364页）周汝昌，《红楼梦新证》说是同、光年代流行过的话。（四页）但据嘉庆二十二年刊本得舆《京都竹枝词》“时尚门”，全诗如下：“做阔全凭鸦片烟，何妨作鬼且神仙。开谈不说《红楼梦》〔原注：此书脍炙人口〕，读尽诗书是枉然。”又同书“饮食门”竹枝词有“西韵悲秋书可听”〔原注曰：“悲秋即红楼中黛玉故事。”〕（见《红楼梦卷》，第二册，354页）按：得舆当即得硕亭，著有草珠一串，内载此《竹枝词》。（见吴恩裕，《考稗小记》，《有关曹雪芹十种》，中华书局，1963，122－123页）郝懿行（1757—1825）《晒书堂笔录》卷三《谈诸》云：“余以乾隆、嘉庆间入都，见人家案头内有一本《红楼梦》。”（引自《红楼梦卷》，第二册，355页）可见这首《竹枝词》的流行，远比周汝昌所说的为早。又同治年间梦痴学人的《梦痴说梦》亦引《京师竹枝词》云：“开口不谈《红楼梦》，此公缺典正糊涂。”（《红楼梦卷》，第一册，219页）所引竹枝词之韵脚不同。颇疑当时有关《红楼梦》之竹枝词不止一首，而第三句皆作“开谈不说《红楼梦》”或“开口不谈《红楼梦》”也。

始流行起来了[1]。如果说清末的“红学”还只是一种开玩笑式的诨号，1921年以后“红学”（亦称“新红学”）则确实已成为一种严肃的专门之学。由于胡适的提倡，《红楼梦》的考证工作已和近代中国学术的主流——从乾嘉考据学到“五四”以后的国故整理——汇合了。因此，从学术史的观点来看，红学无疑地可以和其他当代的显学如“甲骨学”或“敦煌学”等并驾齐驱，而毫无愧色。

但考证的红学发展到今天已显然面临到重大的危机。如所周知，近代新红学的最中心的理论是以《红楼梦》为作者曹雪芹的自叙传。自传说虽远在18世纪即已由袁枚（1716—1798）道破[2]，但事实上直到胡适的考证文字问世以后，才逐渐地得到文献上的证实[3]。所以鲁迅认为《红楼梦》乃作者自叙，“其说之出实最先，而确定反最

---

〔1〕蒋瑞藻，《小说考证拾遗》56页引《清稗类钞》云：“《红楼梦》一书，风行久矣。士大夫有习之者，称为红学，而嘉、道两朝则以讲求经学为风尚，朱子美尝讪笑之，谓其穿凿附会，曲学阿世也；独嗜说部书，曾寓目者几九百种，而以精熟《红楼梦》，与朋辈闲话，辄及之。一日，有友过访，语之曰：君何不治经？朱曰：予亦考经学；第与世人所治之经不同耳！友大诧。曰：予之经学，所少于人者，一画三曲也。友瞠目。朱曰：红学耳！盖经字少巛，即为红也。朱名昌鼎，华亭人。”（转引自周汝昌，《红楼梦新证》，523－524页）按：据此文则红学一名之成立应在嘉、道时代。朱子美并不必然是“红学”这个名词的创始者。但他至少是最早把“红学”和“经学”相提并论的一个人。

〔2〕乾隆五十七年刊本《随园诗话》卷二谓雪芹撰《红楼梦》，备记风月繁华之盛。（《红楼梦卷》，第一册，12－13页）此当是以《红楼梦》为曹雪芹“自叙传”的最早说法。

〔3〕胡适，《〈红楼梦〉考证》（改定稿）见《胡适文存》第一集，台北，远东图书公司，1971年5月三版，575－620页；《考证〈红楼梦〉的新材料》，《文存》第三集，373－403页；《跋乾隆庚辰本脂砚斋重评石头记钞本》，《文存》第四集，396－407页。胡适考证《红楼梦》最重要者即此三篇文字，在“自传说”典范（Paradigm）下，实可称之为开山之作。在我看来，若没有《〈红楼梦〉考证》这篇发难文字，不但近代红学的发展会是另外一个样子，甚至有没有所谓考证派的“新红学”兴起也还大有疑问。所以，无论胡适的考证中存在着什么缺点，它们的“示范”价值在红学史上是无法抹杀的。周汝昌在《红楼梦新证》里对胡适略有微词，谓胡适考证不过“拾前人之牙慧而已”。（见《新证》，39页）以周君当时写作和出版的环境言，这话是可以了解的。而且就考证曹

后。"[1]可是就今天海外——尤其是香港——所能见到的红学讨论而言，鲁迅在1923年所谓“确定”者，似乎又变成不甚确定了。近二十年来，我们很清楚地看到，自传说至少已受到三种不同的挑战：第一种是出乎索隐派的复活；第二种起于“封建社会的阶级斗争论”；第三种则来自对于《红楼梦》本身所包涵的“理想性”的新认识。关于这三种挑战，我们在下文将会分别地有所说明。而目前最使我们困惑的问题则是红学考证何以发生如此严重的危机？难道说五十年来许多第一流学者的考证功夫都白费了吗？难道乾嘉以来号称实事求是的考据完全没有任何客观的基础吗？

为了解答这些问题，我们有必要从学术史的观点来检讨一下近代红学发展的历程。依我个人的看法，目前红学的危机主要是来自它的内部，只有先弄清楚这个危机的性质，我们才能为红学研究寻找出一条可能的新路向。

我必须先解释一下所谓“学术史观点”究竟是什么意义。我在上

雪芹家世而言，周君确是后来居上，在“自传说”典范之下，《新证》足可以当集大成的称誉而无愧。但是从学术发展的观点看，《新证》则显然只是胡适考证的扩大与加深，没有任何基本理论上的突破可言。这也是读者所有目共睹的。

吴世昌在英文《红楼梦探源》中把胡适和周汝昌划为红学史上同一阶段中的人物，是十分正确的。（见 Wu Shih-ch'ang, *On the Red Chamber Dream*, Oxford, 1961, p. 5）但吴世昌对胡适的考证好像怀有很大的偏见。他不但在书中处处和胡适为难，并且认为关于作者问题和版本问题的考证既乏新见，复多谬误。胡适最大的贡献不过是宣传前人已知的事实而已。（同上，pp. 5–8）这种评论似欠公允。吴世昌似乎完全看不出胡适考证在红学史上作为“典范”的意义。事实上，以王国维的博雅，在写《红楼梦评论》时，尚说“遍考各书，未见曹雪芹何名。”（《红楼梦卷》，第一册，263页）则胡适的考证在当时自有震动一世视听的作用。而后来许多有关曹雪芹的旧材料之所以不断地被发现，正是由于“自传说”的号召所致。治考证学者多谓有材料然后有理论，这固然不错。但理论亦可以引出材料，此义则知者尚少，故特表而出之，以质之世之治红学考证者。

〔1〕 鲁迅，《中国小说史略》，人民文学出版社，北京，1973，206页。

面用了“危机”(crisis)一词。这个名词并不是泛指的，它来自库恩(Thomas S.Kuhn)的《科学革命的结构》[1]那部名著。库恩在该书中还提出了一个更重要的中心观念，即所谓“典范”(paradigm)。(按：“paradigm”的观念是库恩从维特根斯坦 Wittgenstein 那里借来的。)由于“典范”和“危机”这两个观念可以帮助我们分析近代红学的发展，我愿意简略地讲一讲库恩的方法论。

以前我们一般的看法是把科学当作和文学、艺术等性质截然不同的东西：文学、艺术等兴衰无常，不是直线进步的；科学则如积薪，总是后来者居上。这个看法当然并不是没有受到怀疑，如人类学家克罗伯(A.L.Kroeber)就曾提出异议[2]。但直到库恩的研究发表之后，我们才真正对科学发展的历程获得一番崭新的认识。根据库恩的提示，我们知道科学的成长并不必然是直线积累的，相反地，它大体上是循着传统与突破的方式在进行着。喜欢讲辩证法的人也许不妨称之为“从量变到质变”。所谓“传统”是指一门科学的研究工作，在常态情形下，具有共同遵守的基本假定、价值系统以及解决问题的程序。而所谓“突破”，则指着一种科学传统积之既久，内部发生困难，尤其是对于新的事实无法作适当的处理。当这种困难达到了一定的程度时，这一门科学的传统便不可避免地要发生基本性的变化，换言之，即“科学革命”。科学革命一方面突破了旧传统，另一方面又导向新传统的建立，使研究工作进入一个全新的阶段。

根据库恩的理论，一切科学革命都必然要基本上牵涉到所谓“典

---

[1] Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed. enlarged, Chicago, 1970.

[2] A. L. Kroeber, *Configurations of Culture Growth*, *2nd printing*, California, 1963, P. 97.

范"的改变。那么,"典范"(paradigm)究竟是什么意思?库恩在科学革命的结构中对"典范"这个中心观念有极详细而复杂的讨论。但简单地说,"典范"可以有广狭二义:广义的"典范"指一门科学研究中的全套信仰、价值和技术(entire constellation of beliefs, values, and techniques),因此又可称为"学科的型范"(disciplinary matrix)。狭义的"典范"则指一门科学在常态情形下所共同遵奉的楷模(examplars or shared examples)。这个狭义的"典范"也是"学科的型范"中的一个组成部分,但却是最重要、最中心的部分。

库恩的研究充分显示一切"常态科学"(normal science)都是在一定的"典范"的指引之下发展的。科学家学习他的本门学科的过程,通常并不是从研究抽象的理论和规则入手。相反地,他总是以当时最高的具体的科学成就为楷模而逐渐学习得来的。这种具体的科学成就在今天是以教科书的方式出现的;在以往则见之于科学史上所谓经典的作品,如亚里士多德的物理学(Aristotle's *Physica*)、牛顿的原理(Newton's *Principia*)等等。这正是狭义的"典范"一词之所指。"典范"不但指示科学家以解决疑难的具体方式,并且在很大的程度上提供科学家以选择问题的标准。从科学史上看,可以说一切科学研究的传统都是由于"典范"的出现而形成的。科学研究的传统既经形成之后,大多数科学家都在一特定的"典范"的笼罩之下从事"解决难题"(puzzle-solving)的常态工作。他们的志趣决不在基本性的新发现,并且对于叛离"典范"的异端往往采取一种抗拒的态度。换句话说,库恩的"典范"颇近乎怀德海(A. N. Whitehead)所说的"基本假定"(fundamental assumptions)[1]或柯林伍

[1] Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, The Free Press, 1967, p. 48.

德（R.G.Collingwood）所说的“绝对前提”（absolute presuppositions）[1]，它们都是在某一个时代中被视为天经地义，而无从置疑的。而且离开了这些“假定”或“前提”，当时的人甚至不知道如何去进行思考或研究。

从上面的讨论可以知道，科学史上树立“典范”的巨人一般地说必须具备两种特征：第一、他不但在具体研究方面具有空前的成就，并且这种成就还起着示范的作用，使同行的人都得踏着他的足迹前进。第二、他在本门学术中的成就虽大，但并没有解决其中的一切问题。恰恰相反，他一方面开启了无穷的法门；而另一方面又留下了无数的新问题，让后来的人可以继续研究下去（即所谓“扫荡工作”mop-up work），因而形成一个新的科学研究的传统。在科学史上我们说“哥白尼的天文学”（Copernican astronomy）或“弗洛依德心理学”（Freudian psychology），就是因为哥白尼或弗洛依德是建立“典范”的开山宗师。他们在天文学或心理学方面所创树的楷模使得他们的后学不得不在长时期内埋首于“解决难题”的扫荡工作。

但是科学史上的“典范”并不能永远维持其“典范”的地位。新的科学事实之不断出现必有一天会使一个特定“典范”下解决难题的方法失灵，而终至发生“技术上的崩溃”（technical breakdown）。这就是前面所提到的“危机”一词的确切涵义。科学史上“危机”的成因很复杂，有外在的，也有内在的。就外在因素言，如以哥白尼的天文学革命为例，则16世纪要求历法改革的社会压力便曾加深了旧天文学传统的危机。但就内在因素言，“技术上的崩溃”是一切科

[1] R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, A Gateway Edition, 1972, esp. pp. 21 – 57.

学危机的核心。危机导向革命；新的“典范”这时就要应运而生，代替旧的“典范”而成为下一阶段科学研究的楷模了。当然，新旧“典范”的交替，其间并没有一道清楚的界限。有时候，早在旧“典范”如日中天之际，新“典范”即已萌芽，不过当时不受注意罢了。另一方面，新“典范”当令之后，旧“典范”也并不必然完全失去其效用。举例来说，哥白尼天文学并没有完全取代托勒密的系统（Ptolemaic system）。一直到今天，在推定星位的变化方面，托氏天文学仍在被广泛地应用着。

必须说明，上面这一大段关于库恩的科学史方法论的陈述决不够全面。库恩《结构》一书中的理论系统极尽精严与复杂之能事，而我的选择则是有重点的，即以其中可说明近代红学发展的部分为断限。我特别觉得库恩的“典范”说和“危机”说最和我们的论旨相关[1]。

---

[1] 也许有人会问，库恩的理论是解释科学革命的过程的，它怎么可以应用到红学研究上来呢？其实这个问题库恩自己有明确的答案。1969年库恩为该书的日译本写了一篇长跋（postscript）。他在“跋”中指出，他的理论本来就是从其他学科中辗转借来的，不过他把这个理论应用到科学史上的时候，更加以系统化和精确化而已。他特别指出，在文学史、音乐史、艺术史以及政治制度史上，我们都可以看到从传统——经过革命性的突破——再回到新传统这样的发展历程。因此，文学史、艺术史的分期也常常是以风格上的革命性的突破为其里程碑。库恩不但不反对其他学科的人把他的理论作多方面的推广应用，并且认为这种推广根本是顺理成章的事。由此可知，我们运用库恩的理论来分析近代红学发展，决不是什么牵强附会。（见 *The Stucture of Scientific Revolutions*, pp. 208 – 209；并可参看库恩的“Comment,” *Comparative Studies in Philosophy and History*, XI(1969), pp. 403 – 412。）

复当指出者，库恩的理论发表以来，已引起各学科的广泛注意。人文学与行为科学各方面都在试着推广库恩的理论，特别是他所提出的“典范”（paradigm）的观念。请参看 David Hackett Fischer, *Historians' Fallacies, Toward a Logic of Historical Thought*, New York and Evanston, 1970, pp. 161 – 162，及 Robert F. Berkhofer, Jr., *A Behavioral Approach to Historical Analysis*, The Free Press, 1971, p. 6。

从晚清算起，红学研究史上先后出现过两个占主导地位而又互相竞争的“典范”。第一个“典范”可以蔡元培的《〈石头记〉索隐》为代表。索隐写于1915年，但晚清时已有不少人持相似的看法[1]。这个“典范”的中心理论是以《红楼梦》为清初政治小说，旨在宣扬民族主义（按：确切地说，即反满主义），吊明之亡，揭清之失。作为一种常态学术，索隐派红学是有其“解决难题”（puzzle-solving）的具体方法的，即胡适所谓之“猜谜”。但“猜谜”一词显然有贬义，对索隐派并不公允。据蔡元培自己的说法，他推求书中人物和清初历史上的人物的关系，共用三法：一、品性相类者；二、轶事有征者；三、姓名相关者[2]。广义地说，这也是历史考证，简单地称之为“猜谜”，似有未妥。但是，蔡元培实际上乃是索隐派“典范”的总结者，而不是开创者，因此在《索隐》一书出版的时候，这个“典范”下的红学研究已是危机重重。索隐的方法虽然可以解决《红楼梦》中的一小部分难题，而绝大部分的难题并不能依照蔡先生的三法来求得解决。蔡先生说：

---

〔1〕 据茅盾说，蔡元培的《索隐》实成于1911年以前，（见陈炳良，《近年的红学述评》，《中华月刊》，1974年元月号，5页）但清末类似的说法已不少，故蔡孑民先生《索隐》开始就提到陈康祺笔记中所引徐柳泉之说及乘光舍笔记之论。（见《索隐》，2页。按这两条清代笔记现在都已收入《红楼梦卷》第二册，见386－412页）此外，据我所知，光绪十三年刊本《梦痴说梦》谓“《红楼梦》演南北一家、满汉一理之义”。这已是把《红楼梦》当作一部政治小说来看了。（《红楼梦卷》，第一册，226页）而孙渠甫的《石头记微言》尤开索隐派之先河。他认为书中“宝天王”、“宝皇帝”之称涵有深意，又注意到“真真国女子”及“小骚达子”的称呼。更有趣的是他说宝玉有二义：一为天子，一为传国玺；而钗、黛之争即是争天下。（均见同上，265－268页）孙氏的说法，有些在今天还有人袭用。

〔2〕 见《对于胡适之先生之〈红楼梦考证〉之商榷》，《〈石头记〉索隐》，香港太平书局重印本，1963，1页。

> 右所证明，虽不及百之一二，然《石头记》之为政治小说，决非牵强附会，已可概见。触类旁通，以意逆志，一切怡红快绿之文，春恨秋悲之迹，皆作二百年前因话录、旧闻记读可也。[1]

这话未免说得太乐观了些。事实上，《红楼梦》全书此后并未能在索隐派的“典范”下触类旁通。正如胡适所指出的，蔡先生以凤姐给刘姥姥二十两和八两银子的事是影射汤斌的生平，可是另外王夫人赠给刘姥姥一百两银子的事却在汤斌一生的事迹中找不到影子。因此这一次分量最重的馈赠反而在《〈石头记〉索隐》中没有交代[2]。像这一类的困难最足以显示索隐派红学的内在危机。

另一方面，新材料的不断出现也动摇了索隐派红学的基本假定。这些新材料都好像指向一个共同的结论，即《红楼梦》是作者曹雪芹写他自己所亲见亲闻的曹家的繁华旧梦。这个说法早在乾嘉时代即已出现，但直到胡适的《〈红楼梦〉考证》（1921 年）问世以后才成为一种有系统、有方法的理论。所以胡适可以说是红学史上一个新“典范”的建立者。这个新“典范”，简单地说，便是以《红楼梦》为曹雪芹的自叙传。而其具体解决难题的途径则是从考证曹雪芹的身世来说明《红楼梦》的主题和情节。胡适的自传说的新“典范”支配了《红楼梦》研究达半个世纪之久，而且余波至今未息。这个新红学的传统至周汝昌的《〈红楼梦〉新证》（1953 年）的出版而登峰造极。在《新证》里，我们很清楚地看到周汝昌

〔1〕 见《对于胡适之先生之〈红楼梦考证〉之商榷》，《〈石头记〉索隐》，香港太平书局重印本，1963，63 页。

〔2〕 胡适，《〈红楼梦〉考证》，《胡适文存》，第一集，582 页。

是把历史上的曹家和《红楼梦》小说中的贾家完全地等同起来了。其中“人物考”和“雪芹生卒与红楼年表”两章尤其具体地说明了新红学的最后归趋。换句话说，考证派红学实质上已蜕变为曹学了。《新证》以后虽然仍有大量的考证文字出版，并且在个别难题的解决上也多少有所推进，但从红学的全面发展来看，自传说的“典范”已经陷入僵局，这个“典范”所能解决的问题远比它所不能解决的问题为少。这就表示自传说的效用已发挥得极边尽限，可以说到了功成身退的时候了[1]。

1953年周汝昌《新证》的出版，一方面固然是总结了考证派新红学的发展，而另一方面则也暴露了红学的内在危机。50年代中，大陆上对自传说的开始怀疑和海外索隐派红学的复活，从学术发展史的观点来看，其实都不是偶然的。它们只是红学危机的一些可靠的信号而已，这些信号表示红学发展需要有另一个新“典范”的出现。

---

〔1〕“自传说”的危机曾引出一种新的修正论。这就是吴世昌的脂砚斋为曹雪芹之叔曹竹磵(吴氏假定其名为“硕”)之说。(见 *On the Red Chamber Dream*, Chapter VIII, “The Identity of Chih-Yen Chai,” pp. 86 – 102)吴世昌并进一步指出,《红楼梦》中的“宝玉”并不是雪芹自己,而是以其叔竹磵为模特儿所创造出来的人物。这个说法也曾得到大陆上一部分红学家的支持。(见吴恩裕,《考稗小记》,《有关曹雪芹十种》,165 – 166页)

吴世昌的说法是从裕瑞(1771—1838)的《枣窗闲笔》中推衍出来的。裕瑞说:“曾见抄本卷额,本本有其叔脂砚斋之批语,引其当年事甚确,易其名曰《红楼梦》。”(见《红楼梦卷》,第一册,113页)又云:“闻其所谓‘宝玉’者,尚系指其叔辈某人,非自己写照也。”(同上,114页)合此两条即可得到“宝玉”是脂砚斋的结论。姑无论吴世昌的理论是否可以成立,从红学发展的观点来看,这个修正论的出现正表示“自传说”遭遇到了技术崩溃的危机,所以才需要用“他传说”来修补原有理论的漏洞。但是“他传说”的困难也不比“自传说”为少,而且还带来一个无法克服的先天毛病,即必然要重视“脂评”过于《红楼梦》本文。理由很简单,修正论的中心论点——脂砚斋是曹竹磵,曹竹磵即宝玉——是完全建筑在“脂评”的基础之上的。这样一来,不但红学仍旧是曹学,而且它的基本材料又缩小到“脂评”的范围之内了。

我在前面曾指出自传说近来受到三种不同的挑战，现在让我略说一说这三种挑战在现阶段《红楼梦》研究上的意义。

先说索隐派的复活。索隐派之所以能重振旗鼓，主要原因之一是由于考证派红学对于几个基本问题尚没有确切的答案。举例言之，《红楼梦》的作者究竟是不是曹雪芹？前八十回和后四十回之间的关系到底如何？脂砚斋又是谁？他（或她）和原作者有什么特殊渊源？这类基本性的问题在考证派红学中虽有种种的解答，但由于材料不足始终不能定于一是。仅就作者问题来说，俞平伯直到读过了影印的胡藏甲戌本以后才敢肯定地说《红楼梦》的作者是曹雪芹[1]。作者问题尚且如此迟迟不能断案，其余的问题就更可想而知了。但是从"解决难题"的观点来评判，复活了的索隐派较之蔡元培、邓狂言、寿鹏飞、景梅九诸人所论尚未见有重大的突破[2]。钱静方《红楼梦考》中对于索隐派的批评，甚为持平。他说：

> 此说旁征曲引，似亦可通，不可谓非读书得间。所病者举

---

〔1〕 见俞平伯，《影印脂砚斋重评石头记十六回后记》，《中华文史论丛》，第一辑，1962年8月，308－310页。

〔2〕 陈炳良先生在《近年的红学述评》（6－8页）中曾举潘重规和杜世杰（著有《红楼梦悲金悼玉实考》，台中，自印本，1971）两位先生为当今的"索隐派"的代表人物。杜书我尚未寓目。潘先生曾赠我两部著作，即《红楼梦新解》（台北，文史哲出版社再版，1973年）和《红学五十年》（香港，1966年）。潘先生关于《红楼梦》作者的理论，我略有一些异同之见，已别草短文讨论，此不详及。就《红楼梦新解》而言，潘先生的确属于蔡孑民先生的"索隐"一派。但是，正如潘先生自己所指出的，他的研红工作涉及索隐、考证和评论三方面。他"既不曾想归属任何宗派，也不想发明任何学说"。（见潘重规，《〈近年的红学述评〉商榷》，《中华月报》，1974年3月号，14页）因此，我在本文中所说的"索隐派"只是就研究的作品而言，不特指某些个人。

一漏百。寥寥钗、黛数人外，若者为某，无从确指。虽较明珠（案：此指俞曲园谓《红楼梦》系为纳兰明珠之子容若而作。）之说，似为新颖。而欲求其显豁呈露，则不及也。要之红楼一书，空中楼阁。作者第由其兴会所至，随手拈来，初无成意。即或有心影射，亦不过若即若离，轻描淡写。如画师所绘之百像图，类似者固多，苟细按之，终觉貌是而神非也。[1]

不过公平一点说，复活后的索隐派也自有其进步之处。最显著的一点即不再坚持书中某人影射历史上某人，而强调全书旨在反清复明或仇清悼明[2]。然而由于索隐派的解释仍限于书中极少数的主角或故事，因此其说服力终嫌微弱。我们只要更改一个字，就可以照旧援引钱静方的批评："所病者举一漏百。寥寥钗、黛数人外，若者为何，无从确指。"

照我个人的推测，索隐派诸人，自清末以迄今日，都是先有了明、清之际一段遗民的血泪史亘于胸中，然后才在《红楼梦》中看出种种反满的迹象。自乾隆以来，《红楼梦》的读者不计其数，而必待清季反满风气既兴之后而"民族主义"之论始大行其道，这其间的因果关系是值得追究的。而且，如果《红楼梦》作者的用意真是在保存汉人的亡国之恨的话，那么我们必须说，《红楼梦》是一

[1] 见《红楼梦考》，收入《红楼梦卷》，第一册，326 页。

[2] 例如潘重规《红楼梦新解》以宝玉代表传国玺，林黛玉代表明朝，薛宝钗代表清朝。（见 9、172、199 页）杜世杰的《实考》则以书中人物有真有假或阴阳两面。陈炳良先生说："由于书中人物可代表男或女，汉人或满人，又可代表一组人，所以减少了不少的比附上的困难。"（见《近年的红学述评》6 页）这些都可见索隐派立说上的改变。

部相当失败的小说。因为根据我们现有的材料来判断，在这部书流传之初，它似乎并不曾激起过任何一个汉人读者的民族情感。更费解的是早期欣赏《红楼梦》的读者中反而以满人或汉军旗人为多，如永忠、明义、裕瑞、高鹗等皆是显例。所以，清代末叶以前，誉之者或称《红楼梦》为“艳情”之作，毁之者则或斥其为“淫书”。满人中之最深文周内者，亦不过谓其“诬蔑满人”或“糟蹋旗人”而已。但却未见有人说它是“反清复明”的政治小说[1]。所以从社会效果来说，“民族主义”的说法恐不能不打一个很大的折扣。再就考证派和索隐派双方的研究成绩来看，我们也得承认，《红楼梦》作者断归曹雪芹是一个到目前为止最能使人心安理得（即矛盾最少）的结论。换句话说，索隐派尽管复活了，但是却不足以构成对考证派的直接威胁，更不足以解救考证派的内在危机。

对考证派红学的第二种挑战是来自“封建社会阶级斗争论”（以下简称“斗争论”）。“斗争论”的大张旗鼓始于1954年围剿俞平伯之役，而目前已取得了大陆上红学研究的正统地位。1973年

---

[1] 张问陶,《船山诗草》卷十六《赠高兰墅同年》有“艳情人自说红楼”之句,近人皆知之。(见《红楼梦卷》,第一册,21页)其实更早的永忠《吊雪芹》三首及明义的《题红楼梦》二十首也是以《红楼梦》为爱情小说的。(见同上,10－12页)斥《红楼梦》为淫书者,清代亦甚多。梁恭辰《北东园笔录四编》(同治五年刊本)卷四云:“《红楼梦》一书,诲淫之甚者也。……满洲玉研农先生(麟),家大人座主也,尝语家大人曰:《红楼梦》一书,我满洲无识者流每以为奇宝,往往向人夸耀,以为助我铺张。……其稍有识者无不以此书为诬蔑我满人,可耻可恨。……那绎堂先生亦极言,《红楼梦》一书为邪说诐行之尤,无非糟蹋旗人,实堪痛恨。”(见《红楼梦卷》,第二册,366－367页)可见早期满人中痛恨《红楼梦》者,其着眼点实在此书暴露满人或旗人生活之荒淫腐败的方面。他们并不觉得此书有什么政治上的危害性。按:梁恭辰乃梁章钜(1775—1849)之第三子,故文中之“家大人”即章钜也。这条笔记反映了19世纪上半叶满人对《红楼梦》的两种极端相异的态度。

10月出版的李希凡《曹雪芹和他的〈红楼梦〉》一书是这一派的代表作品[1]。“斗争论”和考证派红学的关系是十分微妙的。从一方面说，它是以胡适、俞平伯诸人的考证成果为全部理论的起点。因此它对索隐派采取了全部拒斥的不妥协态度，但却肯定《红楼梦》是曹雪芹据曹家衰败的历史背景所撰写的小说。甚至考证派尚有争论的断案（如后四十回是否高鹗所续），在斗争论中也迫不及待地被接受了下来。然而从另一方面说，斗争论又是乘考证派自传说之隙而起的。李希凡说得很明白：

> 依照胡适的这种对《红楼梦》的反动观点，就只能把这部小说仅仅看成是作家曹雪芹个人和家庭生活的实录，完全抹杀了它所反映的巨大的社会内容，取消了这部小说暴露和批判封建制度的历史价值，因而，也彻底否定了它的艺术典型的概括意义。……俞平伯把胡适所考证的那些结论加以扩充和吹胀，本末倒置地把小说《红楼梦》的内容变成事实考证的对象，又把史实上的曹家和小说中的贾家互相比附，把分析和研究艺术形象的工作变成了剔骨拔刺，以琐细的考证凌迟了人物和情

---

[1] 李希凡这篇文字最初是作为1973年8月人民文学出版社的《红楼梦》的“前言”而出现的。10月间又由香港中华书局发行单行本。但单行本与“前言”略有出入，是经过修改的。本文所引李文，悉从单行本。在大陆上，谁给人民文学出版社出版的《红楼梦》写“前言”或“代序”，谁就是红学研究方面的“当权派”。所以1959年版的《红楼梦》是用何其芳的《论红楼梦》一文，加以节要压缩，作为“代序”的。（关于这一点，李希凡在今天回顾起来，似犹有余恨。见他和蓝翎合著的《红楼梦评论集》，人民文学出版社，北京，1973，三版后记，306－308页）现在李希凡既取得写“前言”的地位，他当然就是大陆上红学研究的正统了。例如徐缉熙的《评红楼梦》，发表在1973年10月16日上海人民出版社出版的《学习与批判》上面（24－36页），就是完全根据李希凡的观点而写的。

> 节，使《红楼梦》的完整艺术形象从社会现象中孤立出来，成为偶然的事实碎片。[1]

这一段对于自传说的批评可以说相当能击中要害。但斗争论对于《红楼梦》研究而言毕竟是外加的，是根据政治的需要而产生的。它不是被红学发展的内在逻辑（inner logic）所逼出来的结论。而且严格地说，斗争论属于历史学——社会史——的范畴，而不在文学研究的领域之内。在这一点上它不但没有矫正胡适的历史考证的偏向，并且还把胡适的偏向推进了一步。李希凡说：

> 《红楼梦》之所以具有深广的社会历史意义，是因为这部小说用典型的艺术形象，很深刻地反映了封建社会的阶级斗争，揭露了贵族统治阶级和封建制度的黑暗、腐朽以及它必然灭亡的趋势。几千年来的封建社会，在这部小说里，留下了真实而完整的形象，给我们以丰富的社会历史的感性知识。因而可以说，读一读《红楼梦》，我们就能更清楚地了解中国的封建社会。[2]

这个看法的本身并没有什么特别不合理的地方。因为一切小说都是在一定的空间和时间中产生的，因此也都不可避免地打上了作者所处的社会背景的烙印。把《红楼梦》当作反映中国传统社会的一个历史文件来看待，从史学的观点说，更是十分重要的。远在清末、民

---

[1] 《曹雪芹和他的红楼梦》，72－73页。
[2] 《曹雪芹和他的红楼梦》，10页。

初之际，不少《红楼梦》的读者就已经用这种眼光来对待这部巨著。季新的《红楼梦新评》便是最显著的一个先例[1]。但是《红楼梦》在客观效用上反映了旧社会的病态是一回事，而曹雪芹在主观愿望上是否主要为了暴露这些病态才撰写一部《红楼梦》则是另外一回事。这是两个完全不同层次上的问题。即使作者在一定的程度上表现了对他的时代和社会的愤恨和控诉，这种愤恨和控诉究竟是不是《红楼梦》中的最中心的主题，也仍然是一个需要研究的问题。其实斗争论者对这一点也并非毫无所知，否则他们就不必花那么大的气力去批判作者的“世界观的历史的、阶级的局限”了。

我们必须承认，在摧破自传说方面，斗争论是有其积极意义的。但斗争论虽可称之为革命的红学，却不能构成红学的革命。（第二个“革命”取库恩之义。）其所以不能构成红学的革命，是因为它在“解决难题”的常态学术工作方面无法起示范的作用。（按：这是指斗争论所示之“范”乃唯物史观应用于文学作品的一般“典范”，而不是为了解决红学本身特有的难题而建立起来的。）更确切地说，它只是马克思主义的一般历史理论在《红楼梦》研究上的引申。换言之，这是一种借题发挥式的红学。既是借题发挥，则它的结论是否有效便不能单独取决于所借之题——即红学的内在标准，而必须取决于历史唯物论在清初社会史研究方面的整个成绩。这一层自然越出

---

〔1〕 见《红楼梦卷》，第一册，301－319页。按季新是汪精卫的笔名。李希凡也未尝不感到他的论点和季新有相似之处，因此在《红楼梦评论集》的新版“代序”中特别提出《红楼梦新评》来加以指摘。（见5页）李希凡认为季新没有看到《红楼梦》的主题是“暴露了贵族统治阶级和封建制度的即将崩溃的历史命运”。其实这个批评并不太公允。季新明明说曹雪芹写家庭专制之流毒，（《红楼梦卷》，第一册，302页）又谓书中诸人无不“相倾相轧，相攘相窃。”（309页）虽名词不同，激烈的程度有别，但其意亦在指出礼教之流入极端虚伪之后，其势不得不变也。

了我们的讨论范围之外。正由于斗争论者是在借题发挥，因此他们对于《红楼梦》的兴趣并不在于了解曹雪芹在作品里企求些什么？又创造了些什么？以及这些企求和创造为什么要通过那样特殊的艺术形式表现出来？所以斗争论者对曹雪芹最苦心建构出来的“太虚幻境”和“大观园”也就最缺乏同情的了解。20世纪下半叶的读者自不难在大观园中发现种种阶级斗争的痕迹。但若说曹雪芹创造大观园的主旨便是在描绘18世纪中国的阶级斗争，恐怕作者地下有知是难以首肯的。我们今天诚然有权利用批判的态度来接受《红楼梦》的思想内容和艺术形式，可是这种批判仍必须建筑在客观认知的坚固基础之上。早期的考证派红学在客观认知方面曾有过突破性的贡献。它使我们在很大的程度上“回到曹雪芹的意思”[1]。到了50年代，由于自传说“典范”本身的局限性，考证派实已成强弩之末。大陆上斗争论之适于此时崛起，正如海外索隐派的复活一样，是红学发展将要进入新的突破阶段的一种明确表示。但是不幸得很，也像海外的索隐派一样，斗争论在认知层次上并不能指引红学走出危机，并导向《红楼梦》研究的“科学革命”。必须指出，斗争论之不能承担起红学革命的任务，在性质上却和索隐派无法解除红学的困境颇不相同。索隐派是要用亚里士多德物理学来解决牛顿物理学所遭遇到的困难；而斗争论则显然是想凭借着李森柯（Trofim Denisovitch Lysenko）的遗传学来推翻整个生物学的研究传统。真正的红学革命还得要另觅新径。

最后我们要讨论对“自传说”的第三种挑战。第三种挑战到现在为止还没有受到普遍的注意，并且挑战者本身也没有把他们革命性

[1] 俞平伯，《红楼梦辨》，香港文心书店重版，1972，“引论”，3页。

的新见解在理论和方法上提升到自觉的阶段。但是依我个人的看法，这一派的作品里确包含了不少新典范的种子。这些种子如果加以系统化的整理，似乎可以引出红学史上一个崭新的“典范”。在这种新“典范”的指导下，我们有理由相信，红学研究可以从“山穷水尽疑无路”的困途，转到“柳暗花明又一村”的豁然开朗的境界。

这个可能建立的新典范是把红学研究的重心放在《红楼梦》这部小说的创造意图和内在结构的有机关系上。这个说法骤听起来，似乎了无新意。因为无论是自传说、索隐派或斗争论都宣称是要发掘《红楼梦》的本旨，并且也都或多或少地要涉及《红楼梦》的情节和人物。但进一步的分析可以使我们看出新典范的两个特点：第一、它强调《红楼梦》是一部小说，因此特别重视其中所包涵的理想性与虚构性。这句话的涵义也需要加以分疏。不然大家会问：难道有谁否认过《红楼梦》是一部小说么？但是这里确有一个奇异的矛盾现象：即《红楼梦》在普通读者的心目中诚然不折不扣地是一部小说，然而在百余年来红学研究的主流里却从来没有真正取得小说的地位。相反地，它一直是被当作一个历史文件来处理的。这一通则可以一般地适用于索隐派、自传说和斗争论。在新典范之下，《红楼梦》将要从严肃的红学研究者的笔下争回它原有的小说的身份。第二、新典范假定作者的本意基本上隐藏在小说的内在结构之中，而尤其强调二者之间的有机性。所谓有机性者，是说作者的意思必须贯穿全书而求之。古人论文曾有“常山之蛇，击其首则尾应，击其尾则首应，击其中则首尾俱应”之说。这当是文学夸张的比喻，但却可以借来表示我们所谓有机性的意思。以前研究红学的人当然也多少都看到了这一点。清末评点《红楼梦》的传统文人，由于受了金圣叹的影

响，尤其喜欢说这一类的话[1]。但他们的话往往是针对着书中个别的情节而发的，他们并不更进一步根据这些线索去试求把握全书的中心构想。在后来的红学家手里，《红楼梦》的有机性反而更少发挥的余地。原因很简单：无论是把《红楼梦》当作哪一种历史文件来处理（索隐派的政治史、自传说的家族史或斗争论的社会史），以往的红学家都在很大的程度上仰赖于“外援”——即《红楼梦》以外的历史材料。不过这种向外面找材料的倾向在考证派红学中尤为突出。但新材料的发现是具有高度偶然性的，而且不可避免地有其极限。一旦新材料不复出现，则整个研究工作势必陷于停顿。考证派红学的危机——技术的崩溃，其一部分原因即在于是。我必须加一句，这个流弊并不限于红学，而应该说是近代中国考证学的通病。本来材料是任何学问的必要条件，无人能加以忽视。但相对于研究题旨而言，材料的价值并不是平等的。其间有主客、轻重之别。就考证派红学而论，对材料的处理就常常有反客为主或轻重倒置的情况。试看《红楼梦新证》中“史料编年”一章，功力不可谓不深，搜罗也不可谓不富。可是到底有几条资料直接涉及了《红楼梦》旨趣的本身呢？这正是我所谓曹学代替了红学的显例[2]。其更为极端者则横逸斜出，考证敦敏、敦

---

〔1〕《红楼梦》六十三回引范成大诗：纵有千年铁门槛，终须一个土馒头。光绪间《金玉缘》本改“槛”字为“限”字，复注云：“此范石湖自箸寿藏诗也，实为本书财色二字下大勘语，故为十五回对待题目，特用秦、宝、熙凤演之，遂为众妙集大成也。一寺一庵名义到此方出，可见当日谋篇不是枝枝节节为之。”（见俞平伯《读红楼梦随笔》所引，新亚书院红楼梦研究小组，《红楼梦研究专刊》，第二辑，1967年10月，128页）改字之是非，此可不论，但注者确是很细心地看到了全书结构方面的有机性。

〔2〕Jonathan D. Spence 的 *Ts'ao Yin and the K'ang - hsi Emperor, Bondservant and Master*, Yale University Press, 1966，是写得相当生动的一部史学作品。这部书便正是以近代红学研究为基础而撰成的。其中尤以周汝昌的《红楼梦新证》所提供的有关曹寅的史料最为丰富。这是红学转化为曹学的一个最显著而成功的例子。

诚，乃至松斋、高鹗。我并不是说这一类的考证与《红楼梦》毫无关系。我只是想指出：考证派这样过分地追求外证，必然要流于不能驱遣材料而反为材料所驱遣的地步，结果是让边缘问题占据了中心问题的位置[1]。极其所至，我们甚至可以不必通读一部《红楼梦》而成为红学考证专家。这正是乾、嘉末流经学考证的旧陷阱[2]。红学的材料狂还带来另外一种危险：有时在真材料缺席的情况下，伪材料竟会填补它所留下的空隙。十年前盛传一时的香山健锐营张永海老人关于曹雪芹的传说便是永远值得红学家警惕的一个例子[3]。新典范

---

[1] 所谓"边缘问题"即友人傅汉思先生所谓"marginal problems"。见 Hans H. Frankel, "The Chinese Novel: A Confrontation of Critical Approaches to Chinese and Western Novels," *Literature East and West*, 8: 1(1964), pp. 2－5。(我手头现无傅文，此乃从陈炳良先生前引文转录，见陈文注 37)

[2] 陈澧尝云："近人治经，每有浮躁之病，随手翻阅，零碎解说。有号为经生而未读一部注疏者。"(见《东塾读书记》卷九，万有文库本，下册，142 页)

[3] 这一个访问曹雪芹故居及其生平传说的趣事发生在 1963 年 3 月。全部经过可看吴恩裕《记关于曹雪芹的传说》。(见《有关曹雪芹十种》，中华书局，1963 年 10 月，106－116 页)这位张永海老人其实是一个业余红学家，把近代的考证结果几乎已融会贯通。而同时又编造了一些当时尚无从证实、也无法否证的小故事，居然把吴恩裕等人骗得个不亦乐乎。最妙的是连两百年前曹雪芹的心思也都在这个传说中保留了下来。例如"他心想：你们瞧不起我，我还瞧不起你们呢！""又想：《红楼梦》已经写出了一些，还不如不教这书，到乡下一心写《红楼梦》去哩。"(均见 108 页)稍有方法论训练的人应该立刻可以察觉到这完全是迎合访问者的心理而硬编出来的。据吴恩裕的记录，有关曹雪芹的生平，张永海有以下几项具体报导：一、雪芹的父亲早死了。二、当过内廷侍卫。三、在右翼宗学当过教师。四、前妻尚在，很漂亮，听说和林黛玉有关。五、死在乾隆二十八年癸未除夕。六、雪芹有一张画像，上面有竹林。这几点"消息"都是大有来头的。第一点是以雪芹为曹颙之子。此说起于李玄伯，又经王利器于 1955 年加以论列。最重要的是 1958 年俞平伯在《红楼梦》八十回校本序言中复予以支持。第二点内廷侍卫之说，吴恩裕以为文献无征。其实这是周汝昌在《新证》再版的增补条中，根据"虎门"一词推测出来的(见《十种》，14 页)。第三点则是吴恩裕自己在 1957 年考证"虎门"所获得的新结论。二、三两点本是互相矛盾的。但张永海毕竟是业余红学家，不能分辨得那么细微。第四点的附会是尽人皆知的，

所强调的有机说在材料问题上则恰可以解救考证派的危机。八十回的《红楼梦》和无数条脂评至少可以使红学家在相当长的时期内不必为材料的匮乏而担忧。随着对待材料的态度之由外驰转为内敛，红学研究的重点也必然将逐渐从边缘问题回向中心问题。这正是新典范的

更不必去说了，不过张永海在这里表现得很聪明，他故意不说薛宝钗或史湘云，免得太着痕迹。第五点正是周汝昌、吴恩裕诸人和俞平伯争论得最激烈的一点，即雪芹是死在壬午除夕（据甲戌"脂批"）抑次年癸未除夕（据《懋斋诗钞》并参用甲戌本除夕之说）。张永海则采取了癸未说。第六点所指画像即王冈所绘者，背景有小溪丛竹。吴恩裕最初即在《有关曹雪芹八种》中断定是雪芹之像。

如果我们对张永海所说的六点略加分析，就可以发现一个极为有趣的情形，即其中一半都恰好符合吴恩裕的主张。（右翼宗学、癸未除夕和雪芹画像。）我不敢说张永海一定事先做过研究，但这情形实在颇耐人寻味。其实这个"传说"之来完全不能怪张永海多事。这是吴恩裕自从1954年听赵常恂说雪芹居处在北京西郊健锐营以后，一步步地逼出这位张永海来的。吴恩裕自己先后已查访过两三次，后来又在1961年秋，由北京文化部门专门从事调查。（见《十种》，133、137、162页）在这种情况下，纵使没有张永海，也迟早会有其他健锐营老人出现的。

现在由于敦敏的《瓶湖懋斋记盛》残文的发现，我们知道乾隆二十三年（1758）曹雪芹迁至白家疃新居。无论在这以前雪芹是否住在香山健锐营，至少张永海的弥天大谎总应该算是戳穿了。张永海所说雪芹及其子之死与葬，都必须假定他没有离开健锐营才能成立。张永海又斩钉截铁地说："他（指雪芹）是旗人，必得住在旗里头。……出了健锐营的范围，他就不能住。"（《十种》，108页）这些话都已被新材料否定了。吴恩裕是整理"记盛"这篇文字的人，我们且看他对雪芹居处的问题怎样说。他道："雪芹大约于乾隆十五年左右，从北京城里迁至西郊香山健锐营。……根据传说，他初住香山四王府和峒峪村中间一带地方，后来不知哪年又迁到香山脚下镶黄旗营的北上坡。"（见《曹雪芹的佚著和传记材料的发现》，《文物》，1973年第2期，11页）这个"传说"仍然是张永海的那一套。我真奇怪吴恩裕何以丝毫不觉得这个"传说"和新材料之间有矛盾。考证固然是"实事求是"的事，但一旦有了先入之见，这四个字恐怕就不免要大打折扣了。更妙的是吴恩裕从前认为敦敏、张宜泉所题关于雪芹"日望西山餐暮霞"，"庐结西郊别样幽"，"门外山川供绘画"等等诗句颇符合香山健锐营一带的景致，而现在则都一股脑儿地搬到白家疃来了。（《十种》，133、162页及《佚著》文，12页）其实这一类的诗句摆在任何有山有水的地方都是可以得到"印证"的。

我写这一条长注的用意并不是要责备任何人。我只是想提醒搞红学考证的人要随时随地有方法论的自觉。

一个基本立足点。

从各方面的条件来看，俞平伯应该是最有资格发展红学史上新典范的人。而且事实上他早期的若干作品如《论秦可卿之死》和《寿怡红群芳开夜宴图说》便已具有库恩所谓“示范”的意义。但俞平伯毕竟是自传说的主将。尽管他的看法中含有新典范的种子，这些种子不幸都淹没在考证的洪流里。其意义因此始终未能彰显。几乎就在俞平伯建立自传说的同时，他已经清楚地感觉到自传说在红学研究上所发生的窒碍。在讨论大观园的地点问题时，他发现其中有南北混杂的严重矛盾现象。他痛苦地说：

> 这应当有一个解释。若然没有，则矛盾的情景永远不能消灭，而结论永远不能求得。我勉强地为他下一个解释，只是总觉得理由不十分充足；但除此以外，更没有别的解释可以想像，除非推翻一切的立论点，承认《红楼梦》是架空之谈。果然能够推翻，也未始不好，无奈现在又推翻不了这个根本观念。我的解释是：
>
> “这些自相矛盾之处如何解法，真是我们一个难题。……我想，有许多困难现在不能解决的原故，或者是因为我们历史眼光太浓厚了，不免拘儒之见。要知雪芹此书虽记实事，却也不全是信史。他明明说‘真事隐去’，‘假语村言’，‘荒唐言’，可见添饰点缀处是有的。从前人都是凌空猜谜，我们却反其道而行之，或者竟矫枉有些过正也未可知。”[1]

---

[1] 《红楼梦辨》，卷中，69－70页。

这些话大致是在1921—1922年间说的。过了三十年，俞平伯对同一问题的解答却表现了显著的改变。在《读红楼梦随笔》里他肯定地认为《红楼梦》中的大观园有三种构成因素，即回忆、理想与现实。这三种因素其实可以约化为理想与现实两种，因为回忆不过是作者早年的现实而已。关于大观园的理想成分，他这样写道：

> 以理想而论，空中楼阁，亦即无所谓南北。当然不完全是空的，我不过说包含相当的理想成分罢了。如十八回贾元春诗云，“天上人间诸景备，芳园应锡大观名。”显然表示想像的境界；否则园子纵好，何能备天上人间的诸景呢。[1]

三十年前百般地不愿意承认《红楼梦》中有什么“架空之谈”，三十年后则确定地指出其中有相当大的“理想成分”。这个转变是值得注意的。但是俞平伯在大观园地点问题上的转变不是孤立的和个别的转变。这是他对以前持之甚坚的自传说发生了根本的怀疑并加以深切的反省后所获得的一个逻辑的结论。因此他又说：

> 近年考证《红楼梦》的改从作者的生平家世等等客观方面来研究，自比以前所谓红学（按：指索隐派）着实得多，无奈又犯了一点过于拘滞的毛病，我从前也犯过的。他们把假的贾府跟真的曹氏并了家，把书中主角和作者合为一人；这样，贾氏的世系等于曹氏的家谱，而《石头记》便等于雪芹的自传了。这很明显有三种的不妥当。第一、失却小说所以为小说的

---

[1] 《读红楼梦随笔》,《红楼梦研究专刊》,第一辑,111页。

> 意义。第二、像这样处处黏合真人真事，小说恐怕不好写，更不能写得这样好。第三、作者明说真事隐去，若处处都是真的，即无所谓"真事隐"，不过把真事搬了个家而把真人给换上姓名罢了。[1]

我非常重视俞平伯这一对自传说的自我批判和反省。有两层理由特别应该提出来说一说。第一、他的修正论不是外铄的，而是从红学研究的内部逼出来的。这很符合学术发展本身的规律，也就是说，它是红学因技术崩溃而产生危机以后的一个必然归趋。我们说它是一种内在的发展，因为我们可以从他三十年前的话里逻辑地引申出三十年后的结论。他在《红楼梦辨》中处处提到自传说的"困难"或"难题"便是《读红楼梦随笔》中若干新论点的伏线。第二，《读红楼梦随笔》的写作年代最迟也应该在1953年年底以前[2]。换句话说，俞平伯对自传说的自我批判是自发的，决非因为受了李希凡和蓝翎的攻击才改变了观点。我在前面所说的对自传的第三种挑战便是由俞平伯首先发难的。相反地，从时间上推断，李、蓝两人对自传

〔1〕《读红楼梦随笔》,《红楼梦研究专刊》,第一辑,105页。

〔2〕《读红楼梦随笔》初载于香港《大公报》1954年1月份至4月份。国内《新建设》1954年3月号所载俞平伯的《红楼梦简论》是《随笔》的一部分。李希凡和蓝翎的发难文章——《关于〈红楼梦简论〉及其他》——所攻击的主要是俞平伯对于《红楼梦》的传统性和独创性的一些理解。由于俞平伯在《简论》中已首先对"自传说"表示怀疑，李、蓝两人在文章中并未涉及这个问题。直到第二篇文章批判《红楼梦研究》时，他们才正面向俞平伯以前的"自传说"开火。（李、蓝的《评红楼梦研究》最初发表在1954年10月10日《光明日报》的"文学遗产"第二十四期上。两文均收人《红楼梦评论集》，见1973年新版，1－36页）所以从时间推断，俞平伯对"自传说"的自我否定决非受李、蓝的评论而被动改变的。1978年11月我曾当面向俞平伯先生请教过这一问题，他的答复证实了我的推测。（1981.9.1英时补志）

说的尖锐批评倒反而可能是受了俞平伯文字的暗示。

在学术发展的正常状态下，俞平伯《随笔》中所蕴藏的基本理论成分应该会受到较为广泛的注意，并得到更进一步的发展。但不幸的是，就在《随笔》刚刚问世之后，俞平伯自己的研究就被批判的风暴打乱了步骤，以致他无法或不敢再在原有的思路上继续走下去。换言之，俞平伯的新"典范"尚在萌芽阶段便已被批判的风暴逼得改变了方向，终于和"斗争论"中的反封建说汇流了。请看俞平伯在1958年对于同一问题的说法：

> 这里我们应该揭破"自传"之说。所谓"自传说"，是把曹雪芹和贾宝玉看作一人，而把曹家跟贾家处处比附起来，此说始作俑者为胡适。笔者过去也曾在此错误影响下写了一些论《红楼梦》的文章。这种说法的实质便是否定本书的高度的概括性和典型性，从而抹煞它所包涵的巨大社会内容。我们知道，作者从自己的生活经验取材，加以虚构，创作出作品来，这跟自传说是两回事，不能混为一谈。……《红楼梦》继承古代文学中的现实主义和人民性的传统，并且大大地发扬这个优良的传统。这书不先不后出现于18世纪的初期，在封建统治最严厉的时候，决不是偶然的。伟大的作品每跟它的时代密切地联系着。《红楼梦》正多方面地来反映了那个时代的社会。[1]

这一大段话有三点值得分析：一、在否定自传说方面，俞平伯比写《随笔》时显然来得斩截。这是因为"斗争论"也正是以否定自传

[1] 《红楼梦》八十回校本序言，3－4页。

说为其全部理论的起点。俞平伯得此强有力的支援，当有“吾道不孤”之感，所以语气也就随之变为十分肯定。二、但在放弃了自传说之后，俞平伯不再谈什么“理想性”问题，而立刻把重点放在所谓“巨大的社会内容”上面。这就表示他已被牵引到“斗争论”所坚持的路向上去了。因为他如果继续发挥所谓“理想性”的说法，在当时的文艺空气里，便无可避免地要被打为极端的唯心论者。三、后一部分讨论到《红楼梦》的思想和艺术的来源问题，在今天看来，很明显地反映出俞平伯在当时两条不同文艺路线夹攻下的左右为难。当时俞平伯所属的古典文学研究所的所长何其芳主张《红楼梦》中的人民性或民主性是“古已有之”的，曹雪芹主要是继承了这一传统。这个说法和俞平伯自己的看法正若合符节。因此他在《随笔》中一开始就强调《红楼梦》的“传统性”。但是李希凡和蓝翎则主张《红楼梦》主要是反映了18世纪的社会现实：即封建制度的崩溃和所谓新的“市民”阶级的兴起[1]。俞平伯处在两大之间，只好左右敷衍。因此他先说《红楼梦》继承了古代传统的优良部分，紧接着就加一句，说《红楼梦》不先不后出现在18世纪决非偶然，乃是当时社会的反映。所以，仔细分析起来，这段话的上半截透露了他自己和何其芳的共同意见，而下半截则是敷衍李希凡和蓝翎的。其实这里面有轻重、主客之分，俞平伯的兼收并蓄并不能掩饰其内在的矛盾。就是在这种情形之下，俞平伯在“随笔”中所燃起的一点红学革命的火苗完全熄灭了。

红学革命在大陆上虽然一时无法顺利进行，但在海外则仍有发展

〔1〕关于李希凡和何其芳之间在这个问题上面的尖锐对立，请看《红楼梦评论集》的三版后记，特别是312－338页。值得注意的是何其芳一直到今天为止还不肯放弃他自己的看法。（见337页）

的余地。凡是从小说的观点，根据《红楼梦》本文及脂批来发掘作者的创作企图的论述都可以归之于红学革命的旗帜之下。我的《红楼梦的两个世界》也是在这个基本理论的指引之下所作的一种尝试。这个红学革命的成败主要便系于它的具体研究成绩能否真正帮助考证派的红学脱离“技术崩溃”的危机，并建立起自己的新研究传统。所以目前要想预测它的前途，实嫌言之过早。但在新的研究工作大规模地进行之前，我们必须把我们所要提倡的革命性的新“典范”在理论上加以系统化。本文的主要目的便是要从近代红学的发展史上找出新“典范”的内在根据。

现在我们应该检讨一下新“典范”和其他几派红学研究的关系了。

让我们先从索隐派开始。索隐派和自传说是处在直接对立的地位，因为索隐派必须否定《红楼梦》的作者是曹雪芹。所以这两种理论可以说是“互相竞争的典范”(competing paradigms)。但索隐派是否和新“典范”直接冲突则要看索隐派是否坚持《红楼梦》除了“仇清悼明”之外，更无其他涵义。如果索隐派认为《红楼梦》是爱情小说加上“民族主义”，则索隐派必须作到下列两点之一：一、对新“典范”派从内在结构中发掘出来的种种线索加以“民族主义的”解释，而融会于“仇清悼明”的整个理论之中。或二、否证新“典范”派所获得的研究结论。但是如果索隐派认定《红楼梦》仅是一部宣扬“民族主义”的政治作品，而其中所写的种种爱情故事不过是掩饰主题的烟幕而已，则索隐派的立场便和新“典范”发生了正面的抵触。在这种情形下，双方的是非曲直便只好靠彼此具体的研究业绩来决定了。

其次当说到“斗争论”。在反对《红楼梦》为曹雪芹自传这一点上，“斗争论”可以说是新“典范”的友军。我们在上面已经指出，“斗争论”之反自传说，其最初的灵感极可能来自俞平伯的《读红楼

梦随笔》。所以双方在消极方面的出发点是一致的。然而在正面对待《红楼梦》时，双方的态度则颇有距离。新“典范”注重《红楼梦》作者在艺术创作上的企图，并且要通过全书的内在结构来发掘这种企图。而“斗争论”则偏重于作者在政治、社会方面的意图，特别是在暴露“封建社会的阶级斗争”方面。至于作者用全力虚构出来的精神世界——“太虚幻境”和“大观园”，“斗争论者”则不愿意去认真地、全面地加以了解。因为在他们的眼中，这些正是《红楼梦》的“封建性糟粕”。从新“典范”的观点看来，这种根据自己目前的特殊需要而对《红楼梦》所作的主观取舍，至少对原作者是十分不公道的。后世的读者有权力不接受甚至批判前代作家的世界观，但是并没有权力去歪曲以至阉割前代作家的创作企图。而批判也必须建筑在客观的认知的基础之上，不能跳过认知的阶段而迳下判决书的。认真地说，“斗争论”只看见《红楼梦》的现实世界，而无视于他的理想世界；新“典范”则同时注目于《红楼梦》的两个世界，尤其是两个世界之间的交涉。所以，分析到最后，新“典范”和“斗争论”之间并非必然是全面竞争的关系。因为“斗争论”和新“典范”如有分歧，也仅限于在对《红楼梦》中肮脏的现实世界的解释方面。但由于“斗争论”主要是借《红楼梦》为题来说明清代中叶的社会状况，它又与新“典范”之力求根据原文而回到作者原意的作法，在取径上确有内外之别。

我们屡次提到作者“原意”或“本意”的问题，这里也必须顺便加以说明。本来在文学作品中追寻作者本意（intentions）是一个极为困难的问题。有时甚至作者自己的供证也未必能使读者满意。诗人事后追述写诗的原意往往也不免有失。因为创作时的经验早已一去不返，诗人本人与一般读者之间的区别也不过百步与五十步而已。

传说19世纪英国大诗人布朗宁（Robert Browning）就承认不懂自己所写的诗，这不是没有道理的。那么，文学作品的本意是不是永远无法推求了呢？是又不然。作者的本意大体仍可从作品本身中去寻找，这是最可靠的根据。因此所谓对于"本意"的研究，即在研究整个的作品（integral work of art）以通向作品的"全部意义"（total meaning）[1]。新"典范"所谓发掘《红楼梦》作者的本意，其确切的涵义便是如此。

最后，同时也是最重要的，是新"典范"和自传说的关系。新"典范"直接承"自传说"之弊而起，是对"自传说"的一种红学革命，但却并不需要完全否定"自传说"。相反地，在"自传说"支配下所获得的考证成绩，对于新"典范"而言，仍是很有助于理解的。在这里，新"典范"无可讳言地是偏袒"自传说"而远于"索隐派"。本来，"自传说"和"索隐派"各有其立足点：前者认为《红楼梦》的背后隐藏着"家恨"，而后者则以为它的真实背景是"国仇"。新"典范"既就小说而论小说，则原不必在"国仇"与"家恨"之间有所轩轾。但问题在于《红楼梦》的作者究竟是谁，最早的评者脂砚斋是谁，作者和评者之间的关系又如何。研究小说的人总希望对作者及其时代背景有所认识。这对于确定书中的主题（不必限于一个主题）至少具有重大的参考价值。关于这些问题的解答，近几十年来的新材料和研究成绩都倾向于支持"自传说"。最要紧的，"自传派"考出《红楼梦》的前八十回和后四十回不出一手，对于这部小说的内在结构的分析是极为重要的。至少就新"典范"到现在为止的研究结果来看，这前后两部分之间是有着严重的内在矛

---

〔1〕 参看 René Wellek and Austin Warren, *Theory of Literature*, pp. 135 – 137。

盾的。表面上，前八十回中的人物和故事在后四十回中都有交待。但深一层分析，前八十回的“全部意义”在后四十回中却无法贯通，或遭到扭曲。在这一方面，“自传派”的工作还不够深入，新“典范”仍大有发挥之余地。

“自传说”当然没有解决所有的问题。例如脂砚斋的问题到现在还是一个谜。我们最多只能说脂砚斋是和曹雪芹十分熟识的人，并且深知曹家上代的旧事。那么，曹雪芹是不是《红楼梦》的真正作者呢？从最严格的考证观点说，这问题当然也不能说已百分之百地解决了。但甲戌本第一回在“东鲁孔梅溪则题曰风月宝鉴”句上眉批曰：

> 雪芹旧有《风月宝鉴》之书，乃其弟棠村序也。今棠村已逝，余睹新怀旧，故仍因之。

同回又有一眉批曰：

> 若云雪芹披阅增删，然则开卷至此这一篇楔子又系谁撰？足见作者之笔狡猾之甚。后文如此者不少，这正是作者用画家烟云模糊处，观者万不可被作者瞒弊（蔽）了去，方是巨眼[1]。

则至少脂砚斋已点明作者确是曹雪芹。何况原书第一回又明说“后因曹雪芹于悼红轩中披阅十载，增删五次，纂成目录，分出章回”呢[2]？而“自传派”的考证大体上也都能从侧面支持作者为曹雪芹

---

〔1〕 见俞平伯辑，《脂砚斋红楼梦辑评》，40 页。

〔2〕 见《红楼梦》八十回校本，第一册，5 页。

这个说法。所以作者的问题，除非有惊人的新材料发现，是很难再翻案的。相反地，如果我们采用“索隐派”的说法，认为《红楼梦》的原作者是明清之际一位不知姓名的遗民，那么《红楼梦》的作者问题可以说至今仍没有一丝线索。有之，则仅是一种推测，而这种推测又没有正面的、积极的证据作后盾，这是令人难以置信的[1]。今天仍不免有人怀疑莎士比亚其人之有无，但这种怀疑终不足以动摇莎翁在英国文学史上的地位。东海、西海，有此遥遥相对，足成佳话。

最近《废艺斋集稿》及其他材料的发现使我们对曹雪芹的生活情形又得到进一步的认识。最重要的是下面这一首诗：

爱此一拳石，玲珑出自然。溯源应太古，堕世又何年。有志归完璞，无才去补天。不求邀众赏，潇洒做顽仙。[2]

---

[1] 《红楼梦》第一回的楔子上明说是“亲自经历的一段陈迹故事”（同上，3页）及“不过实录其事”（5页）。如果“索隐派”坚持书中所记是明清之际的民族血泪史，那么他们必须证明书中一大部分的人物和事件的历史真实性。所以从这一点说，复活后的“索隐派”尽管内在困难较少，却反而不及旧“索隐派”如蔡孑民先生之所为者具有说服力。最近收到杜世杰先生寄赠《红楼梦原理》一书（台北，1972年）。其中第六篇《吴梅村与〈红楼梦〉》，谓《红楼梦》作者即吴梅村，因为就吴玉峰、孔梅溪、贾雨村三人之名字，论序各就本数取一字便是“吴梅村”三字。（71页）此说虽有趣，但距离证实之境尚远。不过可以看到“索隐派”现在也在积极地要想解决作者问题了。

[2] 见吴恩裕《曹雪芹的佚著和传记材料的发现》，5页。关于此诗的来源及其对于曹雪芹思想的说明，可看吴恩裕的分析，13－14页。但是就我们目前的知识来说，这首诗的史料价值尚不能毫无保留地予以肯定。英时按：据最近陈毓罴和刘世德两位专家的研究，所谓曹雪芹佚著《废艺斋集稿》是一部伪书，绝不可信。而这首所谓曹雪芹“自题画石诗”则已证明是满洲人富竹泉在1925年所写的，原诗见抄本《考槃室诗草》（吴晓铃先生藏本）。详见陈、刘合著《曹雪芹佚著辨伪》，（收在陈毓罴、刘世德、邓绍基合著《红楼梦论丛》，上海，1979年，64－114页）吴恩裕先生去世之前虽有长文反驳，但似无说服力，（见吴氏《论〈废艺斋集稿〉的真伪》，《中华文史论丛》1979年第4辑）其他有关辨伪文字尚多，不具引，1981.9.1。

这块"无才去补天"的"堕世"的"拳石"和《红楼梦》开卷第一段那个"无材可去补苍天"的"顽石"恐怕都来自"大荒山""无稽崖"罢！在我个人看来，如果此诗真出自曹雪芹之手，那么它的确有力地证明了前引甲戌本的眉批，即所谓"若云雪芹披阅增删，然则开卷至此这一篇楔子又系谁撰？足见作者之笔狡猾之至。"这篇楔子是"索隐派"和"自传派"双方所必争的重要阵地，它的撰者是谁，和曹雪芹的关系如何，将会严重地影响到我们对于《红楼梦》主题的认识。而这一次新材料的发现无疑是加强了，而不是削弱了曹雪芹和《红楼梦》的关系。

新"典范"之所以在某种程度倾向于支持"自传说"，是因为一般地说文学作品，特别是小说和戏剧，确包涵着不少作者的"自传"成分。这是文学史上的常识。但新"典范"同时又必须强调，《红楼梦》作者的生活经验在创作过程中只不过是原料而已。曹雪芹的创作企图——即他的理想或"梦"——才是决定《红楼梦》的整个格局和内在结构的真正动力。"自传说"之陷于困境而无由自拔者，即由于完全用原料来代替创作，想把《红楼梦》中的人物、故事，以至一言一语都还原到曹雪芹的实际生活经验中去，周汝昌《红楼梦新证》中"人物考"、"地点问题"和"雪芹生卒和红楼年表"三章，尤其是"自传说"发展的最高峰。在英国文学批评史上 Virginia Moore（著*The Life and Eager Detah of Emily Brontë*，*1936*）和 Edith E.Kinsley（著*Pattern for Genius*，*1939*）诸人研究 Brontë 姊妹和她们的家世，简直就把他们所写的小说*Jane Eyre*、*Villette* 或 *Wuthering Heights* 看作传记材料，径将小说中的假名字改成真名字，使小说和传记完全合而为一。这和"自传说"的红学研究真可谓如出一辙。这种单纯从传记观点研究小说的办法，在西方已引起

严厉的批评[1]。而“自传说”的红学，如我们在上文的分析所显示的，也早到了途穷将变的时候了。

但红学研究的转变不能是回到“索隐派”，到目前为止，“索隐派”所能解决的问题远比它所不能解决的问题为少，而它在研究上所遭遇到的困难也远比“自传派”为多。红学的转变也不应该歧入“斗争论”，因为“斗争论”是用外在的政治标准来代替内在的艺术标准。从学术史发展的观点看，新“典范”是从“自传派”红学内部孕育出来的一个最合理的革命性的出路。一方面，新“典范”认为我们对《红楼梦》作者及其家世背景、撰述情况所知愈多，则愈能把握作品的“全部意义”；因此它十分尊重“自传派”的考证成绩。另一方面，新“典范”复力求突破“自传说”的牢笼而进入作者的精神天地或理想世界；因此它又超越了历史考证的红学传统。由此可见，不但《红楼梦》中有现实世界和理想世界之分（见另文），红学研究中也同样有两个不同的世界。“自传说”所处理的只是作者生活过、经历过的现实世界或历史世界，而新“典范”则要踏着这个世界而攀跻到作者所虚构的理想世界或艺术世界。所以，新“典范”比“自传说”整整地多出了一个世界。这恰好说明，为什么在“自传说”已经是到了“山穷水尽”的困途，而新“典范”竟可以把《红楼梦》研究引到“柳暗花明”的新境界中去。这样一种转变才合乎近代红学发展的内在理路，用库恩的说法，这就是所谓红学革命。

新的红学革命不但在继往的一方面使研究的方向由外驰转为内敛，而且在开来的一方面更可以使考证工作和文学评论合流。前面已说过，新“典范”与其他几派红学最大的分歧之一便在于它把《红楼

---

[1] 参看 Wellek and Warren, *Theory of Literature*, pp. 66－68 & note 9 on p. 273。

梦》看作一部小说，而不是一种历史文件。所以在新“典范”引导之下的《红楼梦》研究是属于广义的文学批评的范围，而不复为史学的界限所囿。其中纵有近似考证式的工作，但这类工作仍是文学的考证，而非历史的考证。这个分别是很重要的。

从文学的观点研究《红楼梦》的，王国维是最早而又最深刻的一个人。但《红楼梦评论》是20世纪初年的作品，并没有经过“自传派”红学的洗礼，故立论颇多杂采八十回以后者。此后考证派红学既兴，王国维的《评论》遂成绝响，此尤为红学史上极值得惋惜的事。近几年来，从文学批评或比较文学的观点治红学的人在海外逐渐多了起来[1]。这自是研究《红楼梦》的正途。但是，这种文学性的研究，无论其所采取的观点为何，必然要以近代红学的历史考证为始点。否则将不免于捕风捉影之讥。而新“典范”适足以在红学从历史转变到文学的过程中起着最重要的桥梁作用，这是断然不容怀疑的！

〔1〕 陈炳良先生有撮要介绍，见前引文，9－11页。

红楼梦的两个世界

曹雪芹在《红楼梦》里创造了两个鲜明而对比的世界。这两个世界，我想分别叫它们作乌托邦的世界和现实的世界。这两个世界，落实到《红楼梦》这部书中，便是大观园的世界和大观园以外的世界。作者曾用各种不同的象征，告诉我们这两个世界的分别何在。譬如说，“清”与“浊”，“情”与“淫”，“假”与“真”，以及风月宝鉴的反面与正面。我们可以说，这两个世界是贯穿全书的一条最主要的线索。把握到这条线索，我们就等于抓住了作者在创作企图方面的中心意义。

当然，由于曹雪芹所创造的两个世界是如此地鲜明，而它们的对比又是如此地强烈，从来的读者也都或多或少、或深或浅地意识到它们的存在。但在最近五十年中，《红楼梦》研究基本上乃是一种史学的研究。而所谓红学家也多数是史学家，或虽非史学家，但所作的仍是史学的工作。史学家的兴趣自然地集中在《红楼梦》的现象世界上。他们根本不大理会作者“十年辛苦”所建造起来的空中楼阁——《红楼梦》中的理想世界。相反地，他们的主要工作正是要拆除这个空中楼阁，把它还原为现实世界的一砖一石。在“自传说”的支配之下，这种还原的工作更进一步地从小说中的现实世界转到了作者所生活过的真实世界。因此半个世纪以来的所谓“红学”其实

只是“曹学”，是研究曹雪芹和他的家世的学问。用曹学来代替红学，是要付出代价的。最大的代价之一，在我看来便是模糊了《红楼梦》中两个世界的界线。1961 至 1963 年之间，大陆上的红学家曾热烈地寻找“京华何处大观园”。这可以说是历史还原工作的最高峰。这就给人一种明确的印象，曹雪芹的大观园本在人间，是现实世界的一部分。《红楼梦》里的理想世界被取消了，正像作者说的，“落了片白茫茫大地真干净!”

但是在过去几十年中，也并不是没有人特别注意到《红楼梦》中的理想世界。早在 1953 或 1954 年，俞平伯就强调了大观园的理想成分。以想像的境界而论，大观园可以是空中楼阁。他并且根据第十八回贾元春“天上人间诸景备”的诗句，说明大观园只是作者用笔墨渲染而幻出的一个蜃楼乐园。俞平伯的说法在红学史上具有 Thomas S.Kuhn 所谓“典范”（paradigm）的意义。可惜他所处的环境使他不能对他这个革命性的新观点加以充分的发挥。1972 年宋淇发表了《论大观园》。这可以说是第一篇郑重讨论《红楼梦》的理想世界的文字。他强调大观园决不存在于现实世界之中，而是作者为了迁就他的创造企图虚构出来的空中楼阁。宋淇更进一步说：

> 大观园是一个把女儿们和外面世界隔绝的一所园子，希望女儿们在里面，过无忧无虑的逍遥日子，以免染上男子的龌龊气味。最好女儿们永远保持她们的青春，不要嫁出去。大观园在这一意义上说来，可以说是保护女儿们的堡垒，只存在于理想中，并没有现实的依据。[1]

[1] 宋淇，《论大观园》，《明报月刊》，八十一期，1972 年 9 月，4 页。

这番话说得既平实又中肯，我愿意把这段话作为我讨论《红楼梦》的两个世界的起点。关于五十多年来红学发展的内在逻辑及其可能发生的革命性的变化，我已在《近代红学的发展与红学革命》一文中作了初步的检讨。所以详细的论证和根据，这里一概从略。

说大观园是曹雪芹虚构的一个理想世界，会无可避免地引起读者一个重要的疑问：如果大观园是一个“未许凡人到此来”的“仙境”，那么作者在全书总纲的第五回里所创造的“太虚幻境”在《红楼梦》全书中究竟应该占据一个什么位置呢？我们当然可以说“太虚幻境”是梦中之梦、幻中之幻。但这样一来，我们岂不应该说《红楼梦》里一共有三个世界了吗？庚辰本脂批有这样一条：

大观园系玉兄与十二钗之太虚玄境，岂可草率？[1]

这里“玄境”的“玄”字其实就是“幻”字，一定是抄者的笔误，因为这一条里还有好几字写错了。所以根据脂砚斋的看法，大观园便是太虚幻境的人间投影。这两个世界本来是叠合的。我们现在还不知道脂砚斋到底是谁。但他和作者有密切的关系，并且相当了解作者的创作意向，大概是不成什么问题的。我们虽然不能过于相信脂批，可是在内证充分的情况下，脂批却是最有力的旁证。让我们现在看看《红楼梦》本文里面的直接证据。第五回宝玉随秦可卿“至一所在。但见朱栏白石，绿树清溪，真是人迹希逢，飞尘不到。宝玉在梦中欢喜，想道：‘这个去处有趣。我就在这里过一生，纵然失了家，也愿意。’[2]”

---

〔1〕 俞平伯辑，《脂砚斋红楼梦辑评》（以下简称《辑评》），248 页。

〔2〕 俞平伯校订，王惜时参校，八十回《红楼梦》校本（以下简称八十回校本），北京，1958，一册，47 页。

这个所在其实就是后来的大观园。怎样证明呢？就风景而言，第十七回宝玉随贾政入大观园，行至沁芳亭一带，书中所描写的恰恰就是“朱栏白石，绿树清溪”这八个字的加详和放大[1]。就心情而言，我们应该记得第二十三回宝玉初住进大观园时，作者写道：“且说宝玉自进园来，心满意足，再无别项可生贪求之心。[2]”细心的读者只要把前后的文字加以比较，就不难看出太虚幻境和大观园是一种什么关系了。

如果说这条证据还嫌曲折了一点，那么让我再举一条更直接、更显豁的证据，以坚读者之信。故事还是出在第十七回，宝玉和贾政一行人离了蘅芜苑，来到了一座玉石牌坊之前。“贾政道：‘此处书以何文？’众人道：‘必是“蓬莱仙境”方妙。’贾政摇头不语。宝玉见了这个所在，心中忽有所动，寻思起来倒像哪里曾见过的一般，却一时想不起哪年月日的事了。贾政又命他作题。宝玉只顾细思前景，全无心于此了。”贾政还特别补上一句：“这是要紧一处，更要好生作来。”[3]宝玉以前在什么地方见过石牌坊的呢？宝玉自己也许忘了。可是读者一定还记得，第五回宝玉梦游太虚幻境，“随了仙姑至一所在。有石牌坊横建，上书‘太虚幻境’四个大字。”[4]宝玉在记忆中追寻的岂不明明就是这个地方吗？所以脂砚斋特别在此点醒读者曰：“仍归于葫芦一梦之太虚玄境。”[5]贾政说：“这是要紧一处。”是的，《红楼梦》中还有比太虚幻境更要紧的所在吗？这个石牌坊，

---

〔1〕 同上，163页。按：甲戌本在太虚幻境中有一条批语说：“已为省亲别墅画下图式矣。”（俞平伯，《辑评》，120页）可见脂砚斋已点明太虚幻境便是后来的大观园了。尚有他证详后。

〔2〕 同上，232页。

〔3〕 八十回校本，一册，170页。

〔4〕 同上，48页。

〔5〕 俞平伯，《辑评》，270页。

宝玉事后是补题了，题的是“天仙宝镜”四字[1]。也就是这座牌坊，后来刘姥姥又误认作是“玉皇宝殿”，而大磕其头[2]。总而言之，“蓬莱仙境”也好，“天仙宝镜”也好，“玉皇宝殿”也好，作者是一而再，再而三地在点醒我们，大观园不在人间，而在天上；不是现实，而是理想。更准确地说，大观园就是太虚幻境[3]。

大观园既是宝玉和一群女孩子的太虚幻境，所以在现实世界上，它的建造必须要用元春省亲这样一个郑重的大题目。庚辰本第十六回有一段畸笏的眉批说：

> 大观园用省亲事出题，是大关键事，方见大手笔行文之立意。[4]

作者安排的苦心尚不止此。第十七回开头一段叙事便很值得玩味。园内工程告竣后，贾珍请贾政进去瞧瞧，有什么要更改的地方，并说贾赦已先瞧过了。这好像是说，贾赦是第一个人园子的

---

[1] 八十回校本，一册，178 页。这四个字后来元春改题作“省亲别墅”。又按，人民文学出版社 1973 年本，“镜”字改为“境”字(204 页)，未知何据。“境”字固亦可通，但此处“宝镜”实关合“风月宝鉴”。故仍当以“镜”字为正。

[2] 八十回校本，二册，440 页。

[3] 此文已写就，重翻俞平伯《读红楼梦随笔》中“记嘉庆本子评语”一节，发现大观园即太虚幻境之说早已为嘉庆本评者道破。原评者在“玉石牌坊”一段下批曰：“可见太虚幻境牌坊，即大观园省亲别墅。”俞先生接着下一转语曰：“其实倒过来说更有意义，大观园即太虚幻境。”(《红楼梦研究专刊》，第四辑，56 页)俞先生最后一句话和我的说法一字不差。足见客观的研究，结论真能不谋而合。《随笔》我曾看过不止一次，但注意力都集中在前面俞先生自己心得的几节，居然漏掉了这条吞舟之鱼。本文既已写就，改动不便，特补记于此，以志读书粗心之过。

[4] 俞平伯，《辑评》，243 页。关于这个问题，宋淇先生已先我而发，他还引了其他几条脂评，可以参看。《论大观园》，4－5 页。

人。其实这段话是故意误引读者入歧途的。因为后文又说，“可巧近日宝玉因思念秦钟，忧戚不尽，贾母常命人带他到园中来戏耍。”紧接下去，便是宝玉避之不及，和贾政劈面相逢，终于被逼着一齐再进园子去题联额[1]。这段叙事的后半截至少暗涵着两层深意：一、宝玉是最早进大观园去赏玩景致的人。贾赦、贾政等都是在园子完工后才进去勘察的，而宝玉早在这以前已去过不止一次了。二、大观园既是宝玉和诸姐妹的乌托邦、干净土，则园中亭台楼阁之类，自然非要他们自己命名不可。大观园这个“未许凡人到此来”的仙境是决不能容许外人来污染的。所以庚辰本十七回的总批说：

> 宝玉系诸艳之冠，故大观园对额必得玉兄题跋。[2]

同本又有一条批语说：

> 如此偶然方妙，若特特唤来题额，真不成文矣。[3]

这些地方，脂评都可以帮助读者了解作者的原意。《红楼梦》之绝少闲笔，我们有时也要通过脂评，才能体会得更深刻。

我们知道，宝玉当日并没有题遍大观园中所有的联额。事实上园中建筑物太多，命名之事也不是宝玉一个人能够包办得了的。那

---

〔1〕 八十回校本，161－162页。

〔2〕 俞平伯，《辑评》，256页。按“冠”字原作“贯”。有正本则作“冠”，于义较长。详细的讨论，见宋淇，“论贾宝玉为诸艳之冠”，《明报月刊》，第五十四期(1970年6月)，7－12页；第五十五期(1970年7月)，22－26页；第五十六期(1970年8月)，53－57页。

〔3〕 俞平伯，《辑评》，257页。

么，还有谁题过联额呢？这个谜直到第七十六回才解开。在这一回里黛玉和湘云中秋夜赏月联句。湘云称赞凸碧堂和凹晶馆两个名字用得新鲜。黛玉对湘云说：

> 实和你说罢，这两个字还是我拟的呢。因那年试宝玉，因他拟了几处，也有存的，也有删改的，也有尚未拟的。这是后来我们大家把这没有名色的，也都拟出来了，注了出处，写了这房屋的坐落，一并带进去与大姐姐瞧了。他又带出来命给舅舅瞧过。谁知舅舅倒喜欢起来，又说："早知这样，那日就该叫他姊妹一并拟了，岂不有趣。"所以凡我拟的一字不改，都用了。[1]

这段话才把当日大观园初题联额的情节完全补出。可见园内各处的命名，除宝玉外，其余也都出自诸姊妹，尤其是黛玉之手。第七十六回和第十七回，相去六十回之遥，且就曹雪芹已完成的原稿来说，则已几几乎婪尾余香，而前后呼应，如常山之蛇。《红楼梦》的创作，作者时时有全局在胸，是非常明显的。

大观园是《红楼梦》中的理想世界，自然也是作者苦心经营的虚构世界。在书中主角贾宝玉的心中，它更可以说是惟一有意义的世界。对宝玉和他周围的一群女孩子来说，大观园外面的世界是等于不存在的，或即使偶然存在，也只有负面的意义。因为大观园以外的世界只代表肮脏和堕落。甚至一般《红楼梦》读者的眼光也往往过分为大观园这个突出的乌托邦所吸引，而不免忽略了大观园以外的

---

〔1〕 八十回校本，二册，860页。按：脂批亦早见到此点，庚辰本第十八回"后来亦曾补拟。"句下有注云："一句补前文之不暇，启(后)文之苗裔。'至后文凹晶溪馆，黛玉口中又一补，所谓一击空谷，八方皆应。"(见俞平伯，《辑评》，283－284页)

现实世界。但是曹雪芹自己却同样地非常重视这个肮脏和堕落的现实世界。他对现实世界的刻画也一样地费尽了心机的。这里可以清楚地看出作者、主角和读者之间，是存在着不同的观点的。“自传说”之混曹雪芹和贾宝玉为一人，其最根本的困难便在于无法解决这个重要的观点的问题。

曹雪芹虽然创造了一片理想中的净土，但他深刻地意识到这片净土其实并不能真正和肮脏的现实世界脱离关系。不但不能脱离关系，这两个世界并且是永远密切地纠缠在一起的。任何企图把这两个世界截然分开并对它们作个别的、孤立的了解，都无法把握到《红楼梦》的内在完整性。为了具体地说明这一点，让我们检讨一下大观园的现实基础。

第十六回对于大观园的建造有很清楚的叙述。园子的基址是“从东边一带借着东府花园起，转至北边，一共丈量准了，三里半大”[1]。下面还有一段更详细的报导：“先令匠人拆宁府会芳园墙垣楼阁，直接入荣府东大院中。……会芳园本是从北拐角墙下引来一段活水，今亦无烦再引。其山石树木虽不敷用，贾赦住的乃是荣府旧园，其中竹树山石以及亭榭栏杆等物，皆可挪就前来。”[2]这些话里大有文章，可惜自来红学家在“自传说”支配之下，根本未作进一步的分析。[3]上面我们已看到，大观园的出现是《红楼

---

〔1〕 同上，一册，157页。

〔2〕 八十回校本，一册，158页。

〔3〕 周汝昌在《红楼梦新证》里曾引了拆会芳园那一段话（156页），但他的目的是在寻找大观园究在北京何处。俞平伯的《读红楼梦随笔》有一节讨论“大观园地点问题”也注意到宁府花园并入了大观园这一事实。俞先生的论点主要在说明地点问题无法考证，只能认作是“荒唐言”。可惜他没有进一层追问：为什么作者写这样的“荒唐言”？（转载于新亚书院《红楼梦研究专刊》第一辑，112页）

梦》中第一大事，作者和批者都一再郑重其事地加以点明。那么，作者在这里细说大观园的现实来历，决不会是没有用意的。如果“自传说”可以解答问题，确切地考出大观园是由曹家旧宅改建而成的，那当然再好没有。而事实上此路确是不通，我们只好另辟途径。

照上面的叙述，大观园的现实基址主要是由两处旧园子合成的：即宁府的会芳园和贾赦住的荣府旧园。庚辰本第十七回在“上面苔藓成斑，藤萝掩映”句下有一条批语说：

曾用两处旧有之园所改，故如此写方可。细极。[1]

可见作者和批者，一暗一明，都特别提醒我们，这两所旧园子里面是藏着重要消息的。什么消息呢？让我们先从贾赦说起。贾赦这个人在《红楼梦》里可算得是最肮脏的人物之一。《红楼梦》里有一条无形的章法，即凡是比宝玉长一辈的人，对他的不堪之处，描写时多少都有相当的保留，这也可以说是“为尊者讳”吧！所以书中极力渲染的脏事情，大都集中在贾珍、贾琏、薛蟠等几个宝玉的平辈身上。这些地方，也确露出“自传”的痕迹[2]。但是尽管如此，作者对贾赦还是不肯轻易放过。所以第四十六回特立专章声讨，详写他要强纳鸳鸯为妾的丑事。作者曾借袭人之口写出他的史家定论：“真真——这话理论不该我们说——这个大老爷太好色了。略平头正脸的

---

〔1〕 俞平伯，《辑评》，258 页。此外尚有两条脂批与此有关的可以参看，见 247 – 248 页，兹不多引。

〔2〕 我并没有完全否定“自传说”，不过反对以“自传”代替小说罢了。请看我的《近代红学的发展与红学革命》。

他就不放手了。”[1]《红楼梦》中对贾琏的淫行最多特写镜头，恐怕就是要曲达“有其父必有其子”这句古谚吧。所以，贾赦住过的园子和接触过的竹树山石以及亭榭栏杆等物，自然也都是天下极脏的东西了。

再说东府园子，那就更是龌龊不堪之至了。正如柳湘莲的名言所说的，“你们东府里，除了那两个石头狮子干净，只怕连猫儿、狗儿都不干净。”[2]这还是一般性的说法。我们得更深一层分析一下会芳园这个地方。在第十六回以前，大观园尚未出现，《红楼梦》里的许多重大事故都是在会芳园这个舞台上上演的。会芳园中的楼阁，现尚可考的有天香楼、凝曦轩、登仙阁等处。天香楼自然是最有名的脏地方，因为原本第十三回回目就叫做“秦可卿淫丧天香楼”。其他两处也一样地不干净。凝曦轩是爷儿们吃酒取乐之处。凤姐所谓“背地里又不知干什么去了”的一个所在。[3]这只要看看后来第七十五回贾珍诸人在天香楼聚赌，说脏话，和玩娈童的情形，就可以知道了。[4]至于登仙阁，则是秦可卿自缢和瑞珠触柱后停灵的地方。[5]会芳园还发生过一件秽事，便是第十一回“见熙凤贾瑞起

---

〔1〕 八十回校本，二册，491页。关于贾赦之龌龊不堪，野鹤《读红楼劄记》中已有严厉的指摘。见一粟编，《红楼梦卷》，北京，1963年，第一册，277－288页。而俞平伯《读红楼梦随笔》更有专文讨论。见《红楼梦研究专刊》第二辑，133－134页。

〔2〕 八十回校本，二册，741页。

〔3〕 同上，一册，116页。

〔4〕 同上，二册，847－850页。按天香楼的再出现，在今本《红楼梦》中确是一个没有交待的矛盾。俞平伯已指出了这一点。见《读红楼梦随笔》，《红楼梦研究专刊》第一辑，112页。但是由于靖本的发现，我们现在知道，“天香楼”本作“西帆楼”，后来作者接受了批者的意见改为“天香楼”的。所以我猜想是作者忘了在七十五回作相应的修正，才留下这个漏洞的。见周汝昌《〈红楼梦〉及曹雪芹有关文物叙录一束》，《文物》，1973年，第二期，23页。

〔5〕 八十回校本，一册，128及136页。

淫心”。凤姐遇到贾瑞便恰恰是在这个园子里面。[1]

所以，总而言之，贾赦住的旧园和东府的会芳园都是现实世界上最肮脏的所在，而却为后来大观园这个最清净的理想世界提供了建造原料和基址。这样的安排难道会是偶然的吗？甚至大观园中最干净的东西——水，也是从会芳园里流出来的。甲戌、庚辰两本在这里都有同一条脂评，说：

园中诸景最要紧是水，亦必写明为妙。[2]

可见作者处处要告诉我们，《红楼梦》中干净的理想世界是建筑在最肮脏的现实世界的基础之上。他让我们不要忘记，最干净的其实也是在肮脏的里面出来的。而且，如果全书完成了或完整地保全了下来，我们一定还会知道，最干净的最后仍旧要回到最肮脏的地方去的。“欲洁何曾洁，云空未必空”[3]这两句诗不但是妙玉的归宿，同时也是整个大观园的归宿。妙玉不是大观园中最有洁癖的人吗？曹雪芹一方面全力创造了一个理想世界，在主观企求上，他是想要这个世界长驻人间。而另一方面，他又无情地写出了一个与此对比的现实世界。而现实世界的一切力量则不断地在摧残这个理想的世界，直到它完全毁灭为止。《红楼梦》的两个世界不但是有密不可分的关系，并且这种关系是动态的，即采取一种确定的方向的。当这种动态关系发展到它的尽头，《红楼梦》的悲剧意识也就升进到最高点了。

---

〔1〕 八十回校本，一册，114－115页。

〔2〕 俞平伯，《辑评》，250页。

〔3〕 八十回校本，一册，51页。

前面我们曾指出，《红楼梦》的两个世界是干净与肮脏的强烈对比。现在我们应该进一步探讨一下，大观园里面的人物对这两个世界的看法是否可以证实我们的观察。在这个关联上，我们要检讨“黛玉葬花”的意义。黛玉葬花发生在第二十三回；宝玉和诸钗刚刚在大观园中开始他们的理想生活。所以作者对这个故事的安排，不用说，是涵有深意的。由于这个故事太重要了，我们不得不把最有关系的一段文字全引在这里：

> 那一日正当三月中浣，早饭后，宝玉携了一套《会真记》，走到沁芳闸桥边桃花底下一块石上坐着。展开《会真记》，从头细玩。正看到落红成阵，只见一阵风过，把树上桃花吹下一大半来，落的满书满地皆是。宝玉要抖将下来，恐怕脚步践踏了，只得兜了那花瓣，来至池边，抖在池内。那花瓣浮在水面，飘飘荡荡，竟流出沁芳闸去了。回来只见地下还有许多。宝玉正踌躇间，只听背后有人说道：“你在这里作什么？”宝玉一回头，却是林黛玉来了，肩上担着花锄，上挂着纱囊，手内拿着花帚。宝玉笑道：“好，好，来把这个花扫起来，撂在那水里。我才撂了好些在那里呢。”林黛玉道：“撂在水里不好。你看这里的水干净，只一流出去，有人家的地方脏的臭的混倒，仍旧把花糟蹋了。那畸角上我有一个花冢。如今把他扫了，装在这绢袋里，拿土埋上，日久不过随土化了，岂不干净。”[1]

---

[1] 八十回校本，一册，233－234页。

“黛玉葬花”早在清末便上过京剧的舞台。民国初年经过梅兰芳和欧阳予倩这两位名演员重新编演之后，这个故事在中国已几乎是家喻户晓了。但大家的注意力都集中在宝、黛两人的爱情发展方面，尤其是第二十七回“埋香冢飞燕泣残红”那一段哀感动人的情节。[1]而红学家所注意的又往往在“葬花”一词的出处。[2]至于黛玉为什么要葬花这个问题，似乎还没有认真地被提出来过。

我愿意郑重地指出，黛玉葬花一节正是作者开宗明义地点明《红楼梦》中两个世界的分野。我说“开宗明义”，因为“葬花”是宝玉等人住以后，大观园中发生的第一件事故。黛玉的意思很明显，大观园里面是干净的，但是出了园子就是脏的臭的了。把落花葬在园子里，让它们日久随土而化，这才能永远保持清洁。“花”在这里自然就是园中女孩子们的象征。怎见得？有诗为证。黛玉“葬花词”说：

> 未若锦囊收艳骨，一堆净土掩风流。质本洁来还洁去，强于污淖陷渠沟。[3]

所以第六十三回群芳夜宴，每个女孩子都分配一种花。而第四十二回凤姐更明明告诉读者：“园子里头可不是花神！”[4]第七十八回晴

---

〔1〕《梅兰芳舞台生活四十年》，第二集，香港戏剧出版社重印本，89－101页。

〔2〕如王国维指出“葬花”两字始见于纳兰性德的《饮水集》，见《红楼梦评论》，《红楼梦卷》，第一册，263页。

〔3〕八十回校本，一册，283页。

〔4〕八十回校本，二册，444页。

雯死后成花神的故事也得在这个意义上去求了解。[1]花既象征园中的人物，那么人物若想保持干净、纯洁，惟一的途径便是永驻理想之域而不到外面的现实世界去。我在前面曾说，对于宝玉和大观园中的女孩子们来说，外面的世界是等于不存在的。但这话只是要指出，在主观愿望上，他们所企求的是理想世界的永恒，是精神生命的清澈，而不是说，他们在客观认识上，对外在世界茫无所知。园中女孩子们，诚如作者所说，是“天真烂漫”的，[2]可是他们并非幼稚胡涂。事实上，她们一方面把两个世界区别得泾渭分明，而另一方面又深刻地意识到现实世界对理想世界的高度危害性。“黛玉葬花”正是通过形象化的方式把这两层意思巧妙地表达了出来。

---

〔1〕 不但园中女孩子是花神，而且宝玉自己也是花神。我愿意在这里稍稍讲一下我对于宝玉为“诸艳之冠”的看法。第七十八回宝玉对小丫头说：“不但花有一个神，一样花一位神之外还有总花神。”（八十回校本，二册，890 页）这话亦大有深意。我们知道第六十三回群芳夜宴，除了晴雯未抽签外，还有宝玉也没有抽。晴雯不抽，是因为她跟黛玉一样是芙蓉，所以无签可抽。这一点俞平伯的《〈寿怡红群芳开夜宴〉图说》（见《红楼梦研究》，上海，1952，241 – 243 页）已交待清楚了。但宝玉何以不抽签，则俞先生没有说明。俞先生也许以为宝玉是男人，所以不能抽，其实不然。照七十八回来看，宝玉应是“总花神”，所以才不能抽。因为签上决不可能有一种“总花”啊！宝玉是总花神，这就是所谓“诸艳之冠”也。也许有人会提出疑问，宝钗的签上不明明写着“艳冠群芳”么？（八十回校本，二册，698 页）要知道宝钗虽然艳冠群“芳”，但毕竟只是司牡丹花的花神。惟有宝玉并不单管任何一样的花，才有资格做总花神。倒过来说，正因为宝玉不是女人，他才不能单管任何一样花，而只有做总花神。情榜六十名女子，而以宝玉为首，可以说是“事有必至，理有固然”，丝毫不必奇怪。我们应该记得宝玉小时候的旧号本是“绛洞花王”啊！（见八十回校本，一册，385 页）而且“艳冠群芳”与“诸艳之冠”也大有不同，因为“艳”在这里是比“芳”高一级的概念。所以我深信根据七十八回总花神之说，可以彻底地解决宝玉为“诸艳之冠”及在情榜上总领诸女子这两个问题。胡适说情榜大似《水浒传》的石碣，（见《胡适文存》第四集，台北远东图书公司，1971 年，405 页）是有道理的，曹雪芹也许受了《水浒》的暗示，而把宝玉安排了一种近乎托塔天王晁盖的地位。

〔2〕 八十回校本，一册，233 页。

曹雪芹有时也用明确而尖锐的语言点出外面世界的险恶。第四十九回是大观园的盛世的始点。许多重要的人物如薛宝琴、邢岫烟、李纹、李绮等都住进了园子。也就是在这一回，史湘云警告宝琴道："你除在老太太眼前，就在园子里，来这两处，只管顽笑吃喝。到了太太屋里，若太太在屋里，只管和太太说笑，多坐一会无妨；若太太不在屋里，你别进去，那屋里人多心坏，都是要害咱们的。"接着宝钗笑道："说你没心，却又有心；虽然有心，到底嘴太直了。"[1]湘云这番话真是说得直率，明眼读者自会看出，她事实上对王夫人也颇有贬词。所以除了大观园这个乌托邦以外，便只有史太君跟前尚属安全。其余外面的人都是要害园子里面的人的。为什么史太君会是个例外呢？因为她是从前枕霞阁十二钗中的人物，在大观园中人的眼里，尚不失为"我辈中人"也。[2]这种强烈的"咱们""他们"的分别正是相应于两个世界而起的。[3]

但是大观园中的"咱们"也不都是一律平等的，理想世界依然有它自己的秩序。"桃花源"是中国文学史上最早的一个乌托邦。照王安石说，它是"但有父子无君臣"。换言之，桃花源中虽无政治秩序，却仍有伦理秩序。大观园的秩序则可以说是以"情"为主，所以全书以情榜结尾。但由于情榜已不可见，今天要想完全了解作者心目中的秩序，可以说已无可能。大体上说，作者决定情榜名次的标准是多重的，故除了"情"字外，我们还得考虑到其他标准如容

---

〔1〕 八十回校本，二册，525 页。

〔2〕 看俞平伯的《辑评》，492 页。

〔3〕 第四十五回李纨等邀凤姐入诗社。凤姐笑道："我不入社花几个钱，不成了大观园的反叛了。"（八十回校本，二册，477 页）这也是湘云的"咱们"两字的具体说明。

貌、才学、品行、以至身份等等。[1]这里我只想提出一个比较被忽略了的重要线索，即群芳与宝玉的关系。庚辰本第四十六回有一条批语说：

> 通部情案，皆必从“石兄”挂号，然各有各稿，穿插神妙。[2]

这一条评语我觉得特别重要。“情案”之“情”即是“情榜”之“情”。这样看来，书中诸人与宝玉之间关系的深浅、密疏，必然会在很大的程度上决定着他们在情榜上的地位。[3]而了解大观园世界的内在结构，也就必须个别地察看书中诸人如何在“石兄”处挂号了。

谈到大观园世界的内在结构，我们便不能不稍稍注意一下园中房屋的配置。这种配置，在我看来，也正是内在结构的一个清晰的反映。宋淇曾指出，大观园中的庭园布置和室内装设都是为了配合几位主角的性格而创造出来的。[4]这一点很正确。而且这也符合西方文学批评的原理。主角住处的布景往往是他的性格的表现。“一个人的房子即是他自己的一种伸延。”[5]但是曹雪芹对于于布景的运用更

---

〔1〕 见宋淇,《论大观园》6－7页。

〔2〕 俞平伯,《辑评》,517页。

〔3〕 这个问题尚待进一步分析。所谓“情”至少可分两类:一是爱情之情,一是骨肉之情。金陵正十二钗之名次今仍清楚可考。林、薛以后即数元春、探春,而迎春、惜春反在妙玉之后。凡此皆可由正文中得其确解。因为宝玉平时认为弟兄之间不过尽其大概情理而已(见八十回校本,204页)。此亦可移用之于姊妹之间。但元春、探春和宝玉之间,除了天伦关系之外,尚有自然发生的友情,故名次远高于迎春、惜春也。这里不过略示一端而已,详论且俟将来。又周春“阅红楼梦随笔”中有一个怪见解,认为元春之下是史太君,并非探春。(见《红楼梦卷》,第一册,69页)他的话很不可信。

〔4〕 见《论大观园》,3页。

〔5〕 见 Rene Wellek and Austin Warren, *Theory of Literature*, A Harvest Book, 1956, pp. 210－211.

有进于此者。他利用园中院落的大小、精粗，以及远近来表现理想世界的秩序。这里只举几个最紧要的例子作为初步的说明。我们记得，第十七回宝玉题大观园联额，作者主要只写了四所院宇。这四所院宇依次为潇湘馆、稻香村、蘅芜苑和怡红院。这里面的评论都是有寓意的。先说潇湘馆。众人一见，都道："好个所在。"而宝玉更认为这是"第一处行幸之处，必须颂圣方可"。所以题作"有凤来仪"。[1]这已可以看出作者对潇湘馆的特致郑重之意了。庚辰本在"好个所在"之下则批道："此方可为颦儿之居。"[2]这还不算。下文第二十三回宝玉和黛玉商量住处时，黛玉说："我心里想着潇湘馆好。"宝玉拍手笑道："正和我的主意一样。我也要叫你住这里呢。我就住怡红院。咱们两个又近，又都清幽。"[3]后文第六十三回群芳夜宴，宝玉说："林妹妹怕冷，过这边靠板壁坐。"正可与此同观。[4]这正是用距离和环境来表现宝、黛之间的特殊关系的最好例证。

再看稻香村。贾政问宝玉"此处如何?"宝玉应声说："不及'有凤来仪'多矣。"接着便发了一大篇议论，说此处是人力强为，没有"天然"意味。结果惹得贾政大为气恼。[5]不但如此，后文宝玉奉元春之命写四首诗，而单单稻香村一首写不出来，终由黛玉代笔，才算交卷。[6]这都表现宝玉对李纨的微词。李纨在大观园中是惟一嫁过人的女子；而我们当然都知道宝玉对已婚女子的评价。但李纨毕竟是宝玉的嫂嫂，并且人品又极好，因此这种微词便只好如此

〔1〕 八十回校本，一册，164－165页。
〔2〕 俞平伯，《辑评》261页。
〔3〕 八十回校本，一册，232页。
〔4〕 同上，697页。参看俞平伯，《红楼梦研究》，233页及238页引金玉缘本评语。
〔5〕 八十回校本，一册，166－167页。
〔6〕 同上，183页，按即"杏帘在望"。

曲曲折折地显露出来。其中“天然”“人力”的分别尤堪玩味。李纨在正册中居倒数第二位，仅在秦可卿之上，是不为无因的。

那么蘅芜苑又如何？贾政道：“此处这所房子无味得很。”〔1〕岂非又是作者之微词乎？可是妙在从贾政口中说出来，仍给宝玉留了地步。这就避开了俞平伯所谓“分高下”的问题。〔2〕这里有一条脂批，颇得作者之心：“先故顿此一笔，使后文愈觉生色，未扬先抑之法。盖钗颦对峙，有甚难写者。”〔3〕更妙的是后来在五十六回探春又补上一句：“可惜蘅芜苑和怡红院这两处大地方竟没有出利息之物。”〔4〕闲闲一语透露了蘅芜苑和怡红院并为大观园中最大的两所住处。木石虽近而金玉齐大，正是脂砚斋所谓“钗颦对峙”也。

最后说到怡红院。这一段的描写最为详细，要分析起来，可说的话太多。现在姑举三点：宝玉要题“红香绿玉”，两全其妙，是章法之一。这在后来元春命宝玉赋诗一节中尚有照应。怡红院中特设大镜子，别处皆无，是章法之二，即所谓“风月宝鉴”也。园中的水“共总流到这里，仍旧合在一处，从那墙下出去。”是章法之三。〔5〕而尤以最后一点最值得注意。脂评说：

> 于怡红总一园之看（?），是书中大立意。〔6〕

---

〔1〕八十回校本，一册，168页。

〔2〕《红楼梦研究》，235－237页。

〔3〕俞平伯，《辑评》，267页。

〔4〕八十回校本，二册，613页。

〔5〕并见同上，一册，170－172页。

〔6〕俞平伯，《辑评》，274页。按“看”字我初疑当作“水”字。后与宋淇先生讨论，他说“看”字可能系“首”字讹成。宋先生的说法就字形说，比我的更近理。（后来我忽然悟到“水”字的草书与“看”字极近似，因此我还是倾向于“水”字。）此条宜与注〔33〕论总花神一条合看。

这正证实我们上面所说的，作者是借着院宇的布置来表示诸钗和宝玉之间的关系，因而间接地说明理想世界的内在结构。脂评所谓“通部情案皆必从石兄挂号”，便要在这些地方去认识。而园中之水流于怡红院之后，仍从墙下出去，又正关合葬花时黛玉所说的，这里的水干净，只一流出去，就是脏的臭的了。

我们一直强调，《红楼梦》的两个世界是干净和肮脏的强烈对照。上面无数例证都可以在概念上支持我们关于这个基本分别的看法。但是最后我还必须要解答一个具体的经验性的问题：即大观园中的生活是不是真的干净？如果大观园跟外面的现实世界同样的肮脏，那么我们所强调的两个世界的对照，依然难免捕风捉影之讥。

关于这个问题的解答，我们当然不能采用上面举例证明的方式。因为不存在的东西——肮脏——是不会有证据的。我们可以这样说，原则上曹雪芹在大观园中是只写情而不写淫的，而且他把外面世界的淫秽渲染得特别淋漓尽致，便正是为了和园内净化的情感生活作一个鲜明的对照。

我们知道，大观园基本上是一个女孩子的世界。除了宝玉一个人之外，更无其他男人住在里面。[1]因此，只要我们能证明宝玉园

〔1〕 宋淇先生认为前八十回中，除贾兰这个孩子外，其余男人都不能入大观园。另有几个例外如贾芸之类，宋先生也有很合理的解说。（见《论大观园》，5－6页）在原则上大观园确有这样一条不成文法，但在实践中，《红楼梦》的两个世界又是纠缠在一起的，不可能全无交涉。宋先生说前八十回中贾政、贾琏都没进过大观园。这一点尚与书中事实有出入。第十七回试才题对额可以不算，因为这时大观园尚没有人居住。但第七十五回贾母在凸碧山庄的敞厅上中秋赏月，所有荣、宁二府的男人则确都进了大观园。（八十回校本，二册，851－855页）所以我们不必一定说，八十回以前除了宝玉之外，没有男人进过园子。不过作者尽可能地不写男人入园而已。宋先生的说法基本上是符合作者原意的。

中生活是干净的，《红楼梦》的理想世界的纯洁性也就有了起码的保障。关于这一层，作者曾有意地给我们留下了一个重要的线索。第三十一回，宝玉要晴雯和他一起洗澡。晴雯笑说："还记得碧痕打发你洗澡，足有两三个时辰，也不知道作什么呢，我们也不好进去的。后来洗完了，进去瞧瞧，地下的水淹着床腿，连席子上都汪着水，也不知是怎么洗了。"[1]这番话初看起来好像颇有文章。其实，这只是作者的狡猾，故用险笔来引人入歧路的。原来宝玉进大观园后，袭人因为得到王夫人赏识，所以特别自尊自重，和宝玉反而疏远了。夜间同房照应宝玉的乃是晴雯，[2]如果宝玉有什么越轨行为，那么晴雯的嫌疑可以说是最大。晴雯之终被放逐，也正坐此。可是事实上我们知道宝玉和晴雯一直是干干净净的。所以晴雯临死才有"担了虚名"之说。作者为了证明二人的清白，特别找一个书中最淫荡不堪的灯姑娘出来作见证。灯姑娘说："我进来一会在窗外细听，屋里只你二人，若有偷鸡盗狗的事，岂有不谈及的，谁知道两个竟还是各不相扰。可知天下委屈事也不少。"[3]正像解盦居士所说的：

> 窗外潜听，正所以表晴雯之贞洁也。不然，虚名二字，谁其信之？[4]

其实灯姑娘的话岂止洗刷了宝玉和晴雯的罪名，而且也根本澄清了园内生活的真相。宝玉和最亲密而又涉嫌最深的晴雯之间，尚且是

---

〔1〕 八十回校本，一册，327页。

〔2〕 同上，二册，881页。

〔3〕 同上，880页。

〔4〕 《石头臆说》，见《红楼梦卷》，第一册，196页。

"各不相扰",则其他更不难推想了。[1]

---

[1] 这里有必要讨论一下曹雪芹对"情"与"淫"之分际的看法。我们一再强调,《红楼梦》的两个世界一方面是泾渭分明的,而另一方面又是互相交涉的。情与淫的关系也正是如此。曹雪芹并非禁欲论者,因此他从不把欲无条件地看作罪恶。他也不是二元论者,所以又不把情和欲截然分开。在第五回中,他开宗明义地说明"好色即淫,知情更淫",而反对"好色不淫","情而不淫"之类的矫饰论调。大体说来,他认为情可以,甚至必然包括淫;由情而淫则虽淫亦情。故情又可叫做"意淫"。但另一方面,淫决不能包括情;这种狭义的"淫",他又称之为"皮肤滥淫"。(均见八十回校本,一册,57 页)宝玉之所以为平儿惋惜,正因"贾琏惟知以淫乐悦己",(同上,二册,471 页)换言之,即有淫而无情。他对香菱的同情也基于相同的理由。(见同上,693 页)试想连贾琏都认为薛蟠玷辱了香菱,(见同上,一册,153 页)何况宝玉?

曹雪芹既持"知情更淫"之见,则他所谓"情"决不能与西方所谓纯情(Platonic Love)等量齐观。此所以秦可卿的册子上有"情既相逢必主淫"之语也。(同上,52 页)认识到这一点,我们就可以恍然何以警幻要秘授宝玉以云雨之事,以及宝玉又何以要与袭人重演一番了。那就是说,曹雪芹有意要告诉我们,宝玉其实是一个有情有欲的人;所不同者,他的欲永远是为情服务的,是结果而不是原因。有正本在"便秘授以云雨之事"句下评曰:"这是情之末了一著,不得不说破。"(俞平伯,《辑评》,128 页)此评不知是否出自脂砚斋之手,但无论如何,可说颇得作者之心。所以,从这个观点来看,我们也不必一定要说,宝玉和他屋里的女孩子更别无儿女之事。甲戌本第五回"是以巫山之会,云雨之欢,皆由既悦其色,复恋其情之所致也。"句上有眉批曰:"绛芸轩中诸事情景,由此而生。"(俞平伯,《辑评》,127 页)可见脂砚斋也不讳言这个。宝玉因情生淫,究与一般现实世界上之"皮肤滥淫"大有区别。宝玉梦游太虚幻境必由秦可卿引入者,即在借"秦"与"情"之谐音。(按:情读为秦是南方音,红学家已多指出,兹不赘。)自来红学家颇有疑宝玉与秦氏有染者,实因不深解作者"情""淫"之别而致。盖作者喜用险笔,读者稍不经意,即为所惑。高明如俞平伯先生亦有不免。(见《论秦可卿之死》一文,《红楼梦研究》,178－182 页)在旧红学家中,惟野鹤独持异议。《读红楼劄记》在此处评曰:"人亦有言警幻仙子即可卿,故后来视疾如万箭攒心。野鹤曰:此却是全书关键,不可随意穿凿,存而不论为是。"(《红楼梦卷》,一册,288 页)其见解甚为通明。

总之,曹雪芹写宝玉情淫具备,清浊兼资,正是为了配合他所创造的两个世界。因为只有这样的宝玉才可以构成这两个世界之间的接笋。而宝玉与袭人偷演警幻所训之事出现在第六回,在作者而言,也必有深意。依我个人的推测,这正是要表明此后宝玉在大观园中和那些清净的女孩子们"各不相扰",乃由于不为,而非不能。倘若没有第六回的点破,则读者恐怕反而要疑惑到别处去了。"清静无为",斯老氏所谓"知我者希,则我者贵。"若"清时有味是无能",则岂非如李宫裁之灯谜"观音未有世家传——虽善无征"乎?

最后还有一个辣手的问题需要交代，即七十三回傻大姐误拾绣春囊的故事。这个故事表面上和我们所谓大观园是清净的乌托邦说最为矛盾，但细加分析，则正合乎我们的两个世界的理论。这个绣春囊当然是第七十一回司棋和她表弟潘又安在园中偷情时失落的。〔1〕可是在七十二回开始时，作者明说二人被鸳鸯惊散，并未成双。〔2〕可见大观园这个清净世界虽已到了堕落的边缘，尚未完全幻灭。更值得注意的是在第七十四回查明有犯奸嫌疑的人是司棋之后，司棋只是低头不语，却毫无畏惧惭愧之意。〔3〕那么司棋的勇气是从什么地方来的呢？这就要归结到我们在前注中所分析的“情”与“淫”的分别上去了。司棋显然是深深地爱恋着她的表弟的。〔4〕根据作者“知情更淫”和“情既相逢必主淫”的说法，这种世俗所不谅的“奸情”未必一定是什么罪恶。而且和外面世界的“脏唐臭汉”〔5〕比起来，更谈不上什么肮脏。

再换一个角度来看，如果作者是要把这件公案作为一个肮脏事件来处理，那么我们必须说，这正是《红楼梦》的悲剧中所必有的一个内在发展。我们在前面已指出，《红楼梦》的理想世界最后是要在现实世界的各种力量的不断冲击下归于幻灭的。绣春囊之出现在大观园正是外面力量入侵的结果。但外面力量之所以能够打进园子，又显然有内在的因素，即由理想世界中的“情”招惹出来的。理想世界的“情”诚然是干净的，但它也像大观园中的水一样的，而且无可

---

〔1〕 有正本第七十四回总批已证明了这一点。批云：“司棋一事在七十一回叙明，暗用山石伏线，七十三回用绣春囊在山石一逗便住。”（俞平伯，《辑评》，576页。）

〔2〕 八十回校本，二册，804页。

〔3〕 同上，839页。

〔4〕 见八十回校本，二册，804－805页。

〔5〕 同上，710页。

避免地要流到外面世界去的。从这个意义上说，《红楼梦》的悲剧性格是一开始就被决定了的。我们曾说，曹雪芹所创造的两个世界之间存在着一种动态的关系。我们现在可以加上一句，这个动态的关系正是建筑在“情既相逢必主淫”的基础之上。

许多迹象显示，曹雪芹从《红楼梦》的七十一回到八十回之间，已在积极地布置大观园理想世界的幻灭。最明显的是第七十六回黛玉和湘云中秋夜联诗，黛玉最后的警句竟是：

冷月葬花魂。

所以妙玉特地来打断她们，并说：“只是方才我听见这一首中，句虽好，只是过于颓败凄楚，此亦关人之气数而有，所以我出来止住。”[1]我们知道，花本是园中女孩子的象征，现在由黛玉口中唱出“葬花魂”的挽歌，可见大观园的气数是真的要尽了。这样看来，绣春囊之适在此际出现于《红楼梦》的清净世界之中，当非偶然。夏志清把这件事比之于伊甸园中蛇的出现，因为蛇一出现，亚当和夏娃就从天堂堕落到人间。宋淇引之，许为“一针见血之言”，这是不错的。[2]

---

[1] 同上，866 页。“花魂”亦有作“诗魂”者，盖由辗转抄改致误。见新亚书院中文系红楼梦研究小组，《红楼梦诗辑校》，《红楼梦研究专刊》，第二辑，68 页。人民文学出版社新版《红楼梦》第三册，987 页，仍误“花”为“诗”，殊为可怪。编者似乎并未参考八十回校本或乾隆抄本百廿回《红楼梦稿》。关于此一问题的讨论，请看宋淇，《冷月葬花魂》，《明报月刊》第四卷，第四期（1969 年 4 月号），9－16 页。

[2] 见宋淇，《论大观园》，9 页。按：外面世界之侵入大观园亦有用暗笔写者。第七十三回“金星玻璃（按即芳官）从后房门跑进来，口内喊说：‘不好了，一个人从墙上跳下来了。’众人听说忙问在哪里，即喝起人来各处寻找。”（见八十回校本，817 页）黄夜越墙入园，当然非奸即盗。这也是作者暗中布置大观园毁灭的一种手段。

《红楼梦》今本一百二十回不出一手，至少在目前的研究阶段上已成定论。在公认为曹雪芹所写的八十回中，大观园表面上依然是一个“花柳繁华之地”，因此我们无从知道作者究竟如何刻画大观园的破灭。略可推测者，作者大概运用强烈的对照来衬托结局之悲惨。所以第四十二回靖应鹍藏本脂批有“此后文字，不忍卒读”之说。[1]据周汝昌的判断，“后半部中所有人物的原来身份地位都发生‘大颠倒’的现象。”[2]这一层，所有研究《红楼梦》的人大致都可以首肯。这种颠倒恐怕并不限于人物，大观园这个清净的理想世界也不免要随着而遭到一番颠倒，比如说从繁华到破落。[3]而且人物的前后颠倒也不止于身份地位方面；从我们的两个世界说来看，其中还必然在一定的程度上涉及干净和肮脏的颠倒。

大观园中的人物都爱干净，这是人所共知的。但是越是有洁癖的人往往也就越招来肮脏。最显著例子出在第四十回和四十一回。贾母带着刘姥姥一群在探春屋里参观。贾母笑道：“咱们走罢。他们姊妹们都不大喜欢人来坐着，怕脏了屋子。”探春笑留众人之后，贾母又笑着补上一句道：“我的这三丫头却好。只有两个玉儿可恶，回

---

〔1〕　见周汝昌，《〈红楼梦〉及曹雪芹有关文物叙录一束》，《文物》1973年，第二期，22页。又此条已收入陈庆浩，《新编红楼梦脂砚斋评语辑校》，香港，1972，421页。

〔2〕　周汝昌，前引文，25页。

〔3〕　庚辰本第二十六回脂批在写潇湘馆“凤尾森森，龙吟细细”句下有云：“与后文‘落叶萧萧，寒烟漠漠’一对，可伤可叹。”（俞平伯，《辑评》432页）这八个字是八十回后描写大观园的极少数的佚文之一，已可见作者运用强烈手法之一斑。又按：如果作者写绣春囊事件是为了表示大观园这块净土也终不能永葆，那么，八十回以后或者还有更露骨的描写，也未可知。鸳鸯在撞破了司棋和潘又安的“奸情”之后，“从此晚间便不大往园中来。因思园中尚有这样奇事，何况别处。”（见八十回校本，二册，804页）这也可以看出作者是有意要点出：这园子本是天下最干净的地方，但也终不免要变脏的。

来吃醉了，咱们偏往他们屋里闹去。"[1]这里的"两个玉儿"当然是指宝玉和黛玉。但作者忽然添写此一段文字是有重要作用的，就是为次一回"刘姥姥醉卧怡红院"作伏笔。宝玉最嫌嫁了汉子的老女人肮脏，而作者就偏偏安排了刘姥姥之醉卧在他的床上，而且弄得满屋子"酒屁臭气"。[2]这明明是有意用现实世界的丑恶和肮脏来玷污理想世界的美好和清洁。同回刘姥姥在栊翠庵吃茶，也同样是为了衬出妙玉洁癖的特笔。[3]所以八十回后的妙玉，结局最为不堪。她的册子上说：

> 欲洁何曾洁，云空未必空。可怜金玉质，终陷淖泥中。

而"红楼梦曲子"上又说她"到头来依旧是风尘肮脏违心愿，好一似无瑕白玉遭泥陷，又何须王孙公子叹无缘。"[4]这是作者在八十回后写妙玉沦落风尘、备历肮脏之确证，断无可疑。[5]妙玉是《红楼

---

〔1〕 八十回校本，一册，427－428页。

〔2〕 同上，二册，441－442页。关于宝玉对嫁了汉子的老女人的看法，见第五十九回，同上，650页。

〔3〕 同上，437－439页。按庚辰本第四十一回总批云："此回栊翠品茶，怡红遇劫，盖妙玉虽以清净无为自守，而怪洁之癖未免有过，老妪只污得一杯，见而勿用。岂似玉兄日享洪福，竟至无以复加而不自知。故老妪眠其床，卧其席，酒屁熏其屋，却被袭人遮过，则仍用其床、其席、其屋，亦作者特为转眼不知身后事写来作戒，纨袴公子可不慎哉。"（俞平伯，《辑评》，501页）此评尚未十分中肯，因妙玉之遭污事在八十回后，此不过特写其"过洁世同嫌"，以为后文强烈对照之张本耳。

〔4〕 同上，分见一册，51及55页。

〔5〕 近日周汝昌根据靖本一条错乱难读的评语，想为妙玉翻案。他认为"肮脏"不是"腌臜"，乃"婞直"之貌，意为不屈不阿。"肮脏"纵在以前文学作品中有此解，但在红楼梦妙玉一曲中恐不能别生他说，而只得解为"腌臜"之同义语也。此读全曲与册子上的五言诗可定。靖本批语有"劝惩"两字，故周君以为非对妙玉而言，因妙玉处境已极堪惋惜，何得更"惩"其"恶"。其实这条批语前半段明说"妙玉偏僻处，此所谓'过

梦》的理想世界中第一个干净人物，而在理想世界破灭以后竟流入现实世界中最龌龊角落上去。仅此一端即可推想作者对两个世界的处理是采用了多么强烈对照的笔法！

总结地说，《红楼梦》这部小说主要是描写一个理想世界的兴起、发展及其最后的幻灭。但这个理想世界自始就和现实世界是分不开的：大观园的干净本来就建筑在会芳园的肮脏基础之上。并且在大观园的整个发展和破败的过程之中，它也无时不在承受着园中一切肮脏力量的冲击。干净既从肮脏而来，最后又无可奈何地要回到肮脏去。在我看来，这是《红楼梦》的悲剧的中心意义，也是曹雪芹所见到的人间世的最大的悲剧！

1973年香港中文大学十周年校庆讲座

洁世同嫌'也。"故下文言"惩"即指她这种过于好洁的毛病而言。换句话说，即妙玉如此爱干净，嫌别人脏，结果就偏得到"肮脏"的惩罚。周君此处实在太嫌执着，而且也过于迷信脂批了。其实上页注[3]所引庚辰本四十一回总批一段即可为"劝惩"两字之最好注解，不知周君何以未加考虑。高鹗补写妙玉结局，大体自不误，不过对照远不够鲜明耳。今周君反责高鹗"精神世界的低下"，殊难令人心服。（见周汝昌，前引文，21－22页及30页注[3]）又"肮脏"一词最早似见于后汉赵壹的《刺世疾邪赋》，原文作"抗脏倚门边"。见《后汉书》卷八十下"文苑传"。周君亦未能溯其源。

曹雪芹的反传统思想

曹雪芹并不是一位思想家，但《红楼梦》一书在思想史上却具有特殊的意义。

近几十年来，讨论《红楼梦》的思想的文字很多，一般地说，大家都肯定它是反"封建"、反儒家的。其中也有人认为《红楼梦》不迟不早地出现在18世纪，正好说明它是对崩溃前夕的"封建"社会的一种全面批判。这些说法并不是没有根据，但不免失之过于宽泛和抽象，无法使我们把捉到曹雪芹的思想的具体情况。本文企图从曹雪芹的社会背景和思想来源两方面来发掘他的反传统的本质。

近代红学研究的主要成就是使我们基本上弄清楚了曹雪芹的家世。我们现在确知曹家虽原为汉族，但早已投靠满洲人；入关以后并隶属内务府正白旗。换句话说，曹家在文化上已是满人而不是汉人了。满族征服中国本土以后，汉化日益加深，逐渐发展出一种满汉混合型的文化。这个混合型文化的最显著的特色之一便是用早已过时的汉族礼法来缘饰流行于满族间的那种等级森严的社会制度。其结果则是使满人的上层社会（包括宗室和八旗贵族）走向高度的礼教化。所以一般地说，八旗世家之遵守礼法实远在同时代的汉族高门之上。曹雪芹便出生在这样一个"诗礼簪缨"的贵族家庭中。

不少研究《红楼梦》的人倾向于把贾府当作当时中国上层社会的一种典型来看待。这似乎不很妥当。其实像贾、史、王、薛这种累世同居的大家族只有在八旗世家中才有典型的意义，在汉人上层社会中恐怕反而是例外。这个问题尚有待于史学家深入研究。这里只能略举清初至中叶的两三条当时人的观察来代替详细的论证。顾炎武《日知录》卷十七“分居”条征引了很多条古代“别财异居”的例子，并加按语：

> 乃今之江南犹多此俗，人家儿子娶妇，辄求分异。而老成之士有谓二女同居，易生嫌竞；式好之道莫如分爨者，岂君子之言与？

又引应劭《风俗通》：“凡兄弟同居，上也；通有无，次也；让，其下耳。”并加以评语曰：

> 岂非中庸之行而今人以为难能者哉！

又旧题《何义门批校精抄本日知录》此条有眉批云：

> 每见同居者多争竞，视若雠仇，而各爨者互相存恤，不失亲亲，何也？……总之，昔人分产则不成其为人伦；而今日惟分产犹或稍全其人伦也。[1]

---

[1] 见《原抄本日知录》，台北明伦出版社，1970年，406页。

批者是否何焯无关重要，总之，是清中叶前后人的见解。由此可知清初以来汉人士大夫社会上早已不能“同居共财”了。

章学诚《文史通义》内篇“同居”条说：

> 九世同居，前人以为美谈……时势殊异……同居亦有不可终合之势；与其慕虚名而处实患，则莫如师其意而不袭其迹矣。……自私自利，天真易漓，中人而下，往往不免；则顾家庭之教孝友，莫如择人世之易惕而难忘者，君子以为合则不如分也。

章氏（1738—1801）与曹雪芹同时而稍晚，他已明白地主张“合不如分”，这更足以反映《红楼梦》成书时代汉人上层社会的一般风气了。

大族累世同居必须靠一套严格的礼法来维持秩序，但其结果则往往流于繁琐铺张，即成过礼，清代八旗上层社会便恰好是如此。相反地，汉人士大夫因为趋向分居，礼法日疏，遂成不及礼。萧奭《永宪录》卷二下雍正元年冬十一月“祁尔萨条奏喜丧仪制以杜奢侈”条，有一条款云：

> 满洲、蒙古遇有丧事，亲友馈粥茶吊慰，风俗日下，至有多□猪羊，大设盛馔送饭者，竞相效法，过于奢靡，无所止极。……礼言：不饮酒、不食肉、不宿内，为居丧之实。近汉人居父母丧，才□□即变易服色以更宴会。饮酒止磁其杯，食肉止木其箸，宿□器皿忌娘以为服丧云尔。此官礼者见之而蹴然也。

此文末句有损夺，但大意尚可测知，足见满汉上层社会居丧，一过礼，一不及礼，适成显明的对照，这里所说汉人情况全无夸张。吴敬梓（1701—1754）便给我们提供了一个最生动的例证。《儒林外史》第四回记举人范进在汤知县处吃酒席，因丁母忧遵制，不肯用银镶杯箸。汤知县发觉后，忙叫换来一个磁杯，一双象牙箸来。范进还是不肯举动。最后又换了一双白竹筷子来，范进才下箸。知县见他居丧如此尽礼，又怕他不用荤酒。但后来看见他在燕窝碗里拣了一个大虾圆子送在嘴里，方才放心。这一篇绝妙的讽刺文字岂不和《永宪录》所言“饮酒止磁其杯，食肉止木其箸”完全符合吗?

八旗世家的礼法最集中地表现在丧祭两方面。以下我们将证明《红楼梦》中所写的丧礼与祭礼都是流行于八旗社会的制度。19世纪中叶福格撰《听雨丛谈》十二卷多记八旗风俗礼制，颇翔实可信。卷七“助哭”条云：

> 八旗丧礼：属纩、成殓、举殡，则男妇擗踊咸哭。朝晡夕三祭，亦男女咸哭。男客至，客哭则孝子亦哭，不哭则否；女客至，妇人如之。直省丧礼：受吊日，主宾皆不举哀，祭堂寂然；殡日亦俯首，前导惟鼓乐之声而已。

福格分别八旗丧礼和直隶省之不同，也就是北京城内和外地之不同，这都是作者亲见之事，故最可信。（下文尚提到广东哭丧的特色，也是因为作者幼时在粤之故。）《红楼梦》第十四回写凤姐在会芳园登仙阁哭灵，有一段说：

> 凤姐吩咐得一声："供茶烧纸"，只听一棒锣鸣，诸乐齐奏。早有人端过一张大圈椅来，放在灵前，凤姐坐了放声大哭。于是里外男女上下，见凤姐出声，都忙忙接声嚎哭。

这明明是形容"男妇擗踊咸哭"的八旗哭丧法，毫可无疑。《听雨丛谈》卷十一"丹旐"条云：

> 八旗有丧之家，于门外建设丹旐，长及寻丈。贵者用织金朱锦为之，下者亦用朱缯朱帛为之，饰以綵锦。

这种"丹旐"也在《红楼梦》中找得到痕迹。第十三回记秦可卿停灵时也说：

> 会芳园临街大门洞开，旋在两边起了鼓乐厅，两班青衣按时奏乐，一对对执事摆的刀斩斧齐。更有两面朱红销金大字大牌竖在门外，上面大书"防护内廷紫禁道御前侍卫龙禁尉"。

曹雪芹为了表现贾府的丧礼的过情，所以特加渲染（甲戌本"两面"且作"四面"，更可见作者原意）。这两面"朱红销金"的大牌即是"织金朱锦"的"丹旐"的变相，一望可知。

《听雨丛谈》卷十一"专道"条云：

> 京师最重丧礼，庶人丧輀皆得专道而行。途遇王公贵官之舆马弗避。贵官或停候过，或避于甬路之下旁驱。
>
> 按京师丧舆或异夫八十人、六十四人、四十八人、三十二

人、十六人各视其位及称家之有无也。

又京师有丧之家，殡期前一夕举家不寐，谓之伴宿，俗称坐夜，即古人终夜燎之礼也。

此条共记三事均见于《红楼梦》。第十五回可卿出殡，北静王前来路奠之后贾赦、贾珍等一齐上来请他回舆，北静王说："小王虽上叨天恩，虚邀郡袭，岂可越仙輀而进也。"一直到殡过后，他才回舆，这是"专道"之显证。

第十四回记送殡前夕至次日清晨情形，说：

这日伴宿之夕……一夜中灯明火彩，客送官迎，那百般热闹自不用说的。至天明，吉时已到，一班六十四名青衣请灵。

这里不但明用"伴宿"的专名，而且舁夫六十四人，亦与福格所记吻合。可卿在贾府辈分最低，但仍用第二等殡礼，所以就"位"而言已大为逾礼。曹雪芹不写"八十人"，即可见他下笔极有分寸，虽暴其短而不流于过度的夸张，并且忠实地保存了八旗礼制的真相。其写实手段之高妙，于此可见一斑。

关于祭祀之礼，《听雨丛谈》卷六"以西为上"条云：

八旗祭祀，位设于西。盖古人神道向右之义。胜国洪武初，司业宋濂上孔子庙堂议曰：古者主人西向，几筵在西也。汉章帝幸鲁祠孔子，帝西向再拜。……按此说，八旗以西为上之礼，实合于古矣。

《红楼梦》第五十三回“宁国府除夕祭宗祠”，特借宝琴新来的眼睛，细细留神打量，以点出宗祠原来是在宁府西边另一个院子。这已说明是“以西为上”的八旗礼制了。但作者的精密尚远有过于此者。请看下面这个特写镜头：

> 每贾敬捧菜至，传与贾蓉，贾蓉便付与他妻子，又传与凤姐，尤氏诸人；直传至供桌前，方传与王夫人，王夫人传与贾母，贾母方捧放在桌上。邢夫人在供桌之西，东向立，同贾母供放。

独写邢夫人在供桌之西，东向立，即说明其余诸人都是西向，供桌在西边，邢夫人只有站在供桌的对面才能帮贾母供放祭品。这种笔法显从《史记》“项羽本纪”写鸿门宴座次变化出来。难怪“有正本”此回脂批要说“除夕祭宗祠……是一篇绝大典制文字”了。我们可以毫不夸张地说，纵使《红楼梦》作者的姓名不幸而永远失传，但凭其中所写的丧祭二礼，我们也可以考出此书必出于清代八旗世家子弟之手。[1]

《红楼梦》所写的是八旗世家的生活，但作者因为有所顾忌，始终不肯泄露得太分明。但另一方面，作者又不肯完全埋没其真实的背景，因此在关键之处往往暗加指点，上述丧祭二礼便是铁证，我们不妨再举两个有趣的例子。第十一回写凤姐在天香楼看戏，有一句说：

---

〔1〕 奉宽《兰墅文存与石头记》一文说：“故老相传，撰《红楼梦》人为旗籍世家子。书中一切排场，非身历其境不能道只字。”（见一粟编《红楼梦卷》第一册，26 页）正是从这些地方看出来的。

凤姐……款步提衣上了楼来。

俞平伯所藏嘉庆甲子（1804）百二十回刻本上有一些嘉道年间的人的评语。在这一句下批道：

上楼提衣是旗装。[1]

此批与后来索隐派反满之说不相干，完全是读者细心悟得的。第五十四回凤姐嘱咐宝玉：

宝玉别喝冷酒，仔细手颤，明儿写不得字，拉不得弓。

八旗入关以后渐弃旧俗，满语和骑射日益荒废，康、雍、乾三朝屡次下谕要八旗子弟熟习弓马，并规定必须能马步箭才准作文考试。[2]所以这一句似乎漫不经意的话，其实是作者有意指出宝玉是八旗世家子弟。曹雪芹只轻轻地用了"提衣"、"拉弓"四个字，就把凤姐和宝玉的真实背景和盘托出了，清初考证大师阎若璩曾说：

古人之事应无不可考者，纵无正文，亦隐在书缝中，要须细心人一搜出耳。（见《潜邱劄记》卷六）

---

〔1〕 见俞平伯《读红楼梦随笔》，卅六"记嘉庆甲子本评语"节第四条。

〔2〕 参看周汝昌《红楼梦新证》（新版，1976）第一册，350页及第二册，713页所引文献，并可参考昭梿，《啸亭杂录》卷一"忘本"条。

话是说得过于乐观了一点，但大体上不失为经验之谈。《红楼梦》有些地方恰好可以印证他的说法。

以上所论足以说明《红楼梦》所暴露的绝不是18世纪中国上层社会的一般情况，而是特别流行于八旗世家之间的礼法或礼教。必须确切地把握到这一层，曹雪芹的反传统思想的特质才能获得进一步的澄清。

《红楼梦》中到处都透露着世家的礼法，这一点脂批也往往从旁加以戳破。下面是若干比较突出的例子，甲戌本第三回脂批：

> 此不过略叙荣府家常之礼数，特使黛玉一识阶级座次耳，余则繁。（影印本42页下）

同书第十六回脂批：

> 百忙中又点出大家规范，所谓无不周详，无不贴切。（167页下）

庚辰本第二十回脂批：

> 大族规矩原是如此，一系儿不错。（449页）

同书第二十二回脂批：

> 写宝玉如此，非世家曾经严父之训者段（断）写不出此一句。非世家经明训者段（断）不知此一句，写湘云如此。
> 瞧他写宝钗真是又曾经严父慈母之明训，又是世府千金，

自己又天性从礼合节。前三人（引按：指宝玉、湘云、黛玉）之长并归于一身。前三人向（尚?）有捏作之态故，惟宝钗一人作坦然自若，亦不见逾规踏矩也。[1]

非世家公子断写不及此，想近时之家纵其儿女哭笑索饮，长者反以为乐。其〔无〕礼不法何如是耶!

这一句又明补出贾母亦是世家明训之千金也。不然断想不及此。（以上均见第一册，507—508 页）

同书第二十四回脂批：

好层次、好礼法，谁家故事?（538 页）

同书第三十八回脂批：

近之暴发专讲理法，竟不知礼法。此似无礼而礼法井井。所谓整瓶不动半瓶摇（摇?），又曰：习惯成自然，真不谬也。（872 页）

同书第五十八回脂批：

看他任意鄙俚诙谐之中，必有一个礼字还清，只是大家

〔1〕 后来"迷失"了的有关卫若兰射圃的文字（见甲戌本第二十六回末总批及庚辰本同回眉批）也是此意。纳兰性德《郊园即事》诗中也有"地应怜射圃，花不碍球场"之句（周冠华《大观园就是自怡园》台北，1974 年，17 页曾引及此诗）。不过应该指出，"射圃"一词古已有之，不是清代才出现的。

形景。（第二册，1372页）

必须指出，批者对作者的世家礼法显然十分赞美，这似乎不可能出自曹家自己人的手笔，更未必符合作者的原意。但批语中所透露出来的历史背景则十分重要，使我们确知作者是在严峻的礼法环境中长大的。事实上，也只有这样出身的人才能入室操戈，成为礼法的叛徒。批者所一再称赏的礼法，不用说，乃是八旗世家的专利品，曹家行之尤笃，批所谓“谁家故事也”。批又以“理法”与“礼法”对扬，也值得注意。当时一般社会上受到理学的影响，好用“理”字来压人，所以戴震批判的是“理”而非“礼”。曹雪芹专以“礼”字为攻击的对象，这只有从他的八旗世家的特殊背景才能获得解释。

《红楼梦》全书都是暴露礼法的丑恶的，并不是像脂批所云，是在有意无意之间炫耀作者的门第。这一点我想毋须多说。不过为了下文说明曹雪芹的反传统思想的方便，让我们挑选两三条最尖锐的实例来显示作者对礼法的真实感想。第一个例子自然是第七回借焦大之口所骂的“扒灰、养小叔子”那句名言。关于这一段文字，甲戌本脂批也不得不说：

一段借醉奴口角闲闲补出宁荣往事近故，特为天下世家一咲。（按：疑当作“叹”或“哭”。111页上）

这可以说是开宗明义点破隐藏在礼法后面的丑行。第二个例子则是借刘姥姥之口来讽刺贾府礼法的虚伪本质。第四十回刘姥姥被凤姐诸人大加捉弄了一番之后，借故说道：

> 别的罢了，我只爱你们家这行事，怪道说“礼出大家”。

这是一针见血地戳穿贾府的假正经，号称礼法世家却对她这个“庄家人”十分无礼。

最后一个例子是贾敬死后，贾珍、贾蓉父子在热丧中和尤氏姊妹胡混的一回妙文。第六十三回先写贾蓉“听见两个姨娘来了，便和贾珍一笑。”紧接着写铁槛寺谒灵，说道：

> 贾珍下了马，和贾蓉放声大哭，从大门外便跪爬进来，至棺前稽颡泣血，直哭到天亮，喉咙都哑了方住。

这好像十足显出他们父子二人真是居丧尽礼的孝子贤孙了。但接着在第六十四回，作者笔下一转，竟写道：

> 贾珍、贾蓉此时为礼法所拘，不免在灵前借草枕块，恨苦居丧。人散后，仍乘空寻他小姨厮混。

八旗世家的礼法在这种春秋笔法之下更是原形毕露了。

《红楼梦》中反礼法的中心涵义既明，我们就可以进一步从思想史的观点来分析曹雪芹的反传统思想特殊性格了。但这种分析必须以最可靠客观资料为依据，不可仅凭主观臆测。首先让我们提出两个具体的问题，即在反传统的思想传统上，影响曹雪芹最深的古人是谁？影响他最大的古籍又是什么？全部《红楼梦》的思想渊源极为复杂，如果我们不能在这个大关键上有确定的了解，不能在庞杂的资料中区别主从轻重，则分析工作是根本无从着手的。

对于上面所提出的两个问题，我们可以毫不迟疑地答道，曹雪芹在反传统这一问题上最欣赏的古人是阮籍，最爱好的古籍是《庄子》。关于这两点，证据都很充足。敦诚《赠曹芹圃》有云：

步兵白眼向人斜。

敦敏《赠芹圃》亦云：

一醉毷白眼斜。

曹雪芹卒后敦诚与荇庄联句又云：

狂于阮步兵。(自注曰："亦谓芹圃。")

更重要的是张宜泉《题芹溪居士》题下小注云：

姓曹名霑，字梦阮，号芹溪居士。

可见不仅朋辈都以阮籍的"白眼"与"狂"比拟曹雪芹，他自己也是以阮籍自许的。

《红楼梦》与《庄子》关涉甚深，这是大家都知道的。甲戌第一回便有眉批说：

开卷第一篇立意真打破历来小说窠臼。阅其笔则是《庄子》、《离骚》之亚。(8页下)

这只是就文笔而言，大体自然不错。《红楼梦》第七十八回宝玉撰《芙蓉女儿诔》，明言“远师楚人之言，《招魂》、《离骚》、《九辩》、《枯树》、《问难》、《秋水》、《大人先生传》等法”。足证脂批不谬。就思想影响而言，庄子的分量也远比其他任何一种古籍为重。第二十一回宝玉读《胠箧》篇并续庄子文，第二十二回又引《列御寇》篇，以及第六十三回妙玉的“畸人”之说，都和《红楼梦》的中心思想有关，下文将继续有所讨论。

现在让我们从思想的内涵方面考察曹雪芹何以特别接近阮籍与《庄子》。事实上，曹雪芹的反传统思想基本上属于魏晋一型，尤其是竹林七贤那种任情不羁的风流。我们记得，在《红楼梦》第二回，作者曾借贾雨村之口把历史上的人物划分为三型。其中正邪两类乃是敷衍世俗之见，不足重视。真正值得注意的则是所谓“秀气”所生的第三类人物。其中除了艺术家和奇女子之外，首先就列举了许由、陶潜、阮籍、嵇康、刘伶诸人。竹林七贤已占了三位之多。

魏晋思想经历了好几个发展阶段，这里不能详论。但以反周孔名教而言，则竹林七贤最为激烈，其中尤以阮籍与嵇康是不妥协的典范。嵇康在《与山巨源绝交书》中说：

> 又纵逸已久，情意傲散，简与礼相背，懒与慢相成，而为侪类见宽，不攻其过，又读老庄，重增其放。

又《难自然好学论》云：

> 六经以抑引为主，人性以从欲为欢；抑引则违其愿，从欲

则得自然。然则自然之得，不由抑引之六经；全性之本，不须犯情之礼律。

可见他正是从老庄自然的立场上来痛斥儒家礼法的。阮籍的意态有时比“非汤武而薄周孔”的嵇康还要激越。他在《达庄论》中痛斥“名分之施……残生害性”，在《大人先生传》更说：

汝君子之礼法，诚天下残贼、乱危、死亡之术耳。

《世说新语》《任诞》篇（亦见《晋书》卷四十九本传）说：

籍嫂尝归宁，籍相见与别。或讥之。籍曰：礼岂为我辈设耶！

曹雪芹在思想上与嵇、阮相契之处，无疑正在他们反礼法这一方面。而阮籍“礼岂为我辈设”之语尤深得曹雪芹的同情。阮籍不能忍受魏晋高门的伪礼法，曹雪芹也不能忍受八旗世家的伪礼法；所以两人虽遥遥千载而精神相通。“梦阮”之“梦”即孔子梦周公之梦，绝不可等闲视之。

曹雪芹那篇至情至性的《芙蓉女儿诔》不但在文字上师法《庄子》《秋水》和阮籍的《大人先生传》，在精神上更是发挥了魏晋反礼法的传统。这篇“别开生面”的祭文便是要和贾珍父子的伪礼法作一鲜明的对照。因此宝玉说：

如今若学世俗之奠礼，断然不可；竟也还别开生面，另立排场，风流奇异，于世无涉，方不负我二人之为人。

又说：

宁使文不足悲有余，万不可尚文藻而反失悲切。

这正是所谓"礼岂为我辈设"的最好注解。所以文中"风流"一词也必须从"魏晋风流"的角度求之，始能得其确诂。

曹雪芹这篇文字不但如他所自供，曾参考了阮籍的《大人先生传》，并且还在暗中袭用了《达庄论》。诔文开始说：

太平不易之元，蓉桂竞芳之月，无可奈何之日。

庚辰本在每句之下都特加批语，认为是"奇之又奇"。其实这完全是从《达庄论》的起首变化出来的，《达庄论》说：

伊单阏之辰，执徐之岁，万物权舆之时，季秋遥夜之月。

曹雪芹显然是从末二句得到启发的。以我的浅陋，实未见阮籍以外尚有诔、赋之体作此格调者。潘安仁《西征赋》的"岁次玄枵，月旅蕤宾，丙丁统日，乙未御辰"也与此诔不同科。《大人先生传》与《达庄论》是阮籍发挥庄子自然之旨以攻击周孔名教的基本作品，曹雪芹对这两篇文字精熟如此，则其思想上受阮籍影响之深可以想见。

《红楼梦》中所表现的庄子精神也是通过魏晋人的观点而偏重在反名教、反礼法的一面，第二十一回特引《胠箧》篇"殚残天下之圣法，而民始可与论议"之语，这恰好是《大人先生传》中"坐制礼法，束缚下民"的观念之渊源所自。"畸人"之说尤其重要，第六十

三回邢岫烟说妙玉：

又常赞文是《庄子》的好，故又或称为畸人。他若帖子上自称畸人的你就还他个世人。畸人者，他自称是畸零之人；你谦自己乃世中扰扰之人，他便喜了。

《庄子·大宗师》："敢问畸人"，《经典释文》引司马彪注云：

不耦也，不耦于人，谓阙于礼教也。

可见畸人正是不遵礼教之人，畸人与世人之不同也就是《大宗师》篇中"游方之内"与"游方之外"的分别之所在，前者守世俗礼法，后者则任情废礼。《世说新语》《任诞》篇言：

阮步兵丧母，裴令公（楷）往吊之。阮方醉，散发坐床，箕踞不哭，裴至，下席于地，哭吊唁毕，便去。或问裴：凡吊，主人哭，客乃为礼；阮既不哭，君何为哭？裴曰：阮，方外之人，故不崇礼制；我辈俗中人，故以仪轨自居。时人叹为两得其中。

曹雪芹特别以"畸人"与"世人"对举，其心目中必有阮、裴这一故事在，那是毫无可疑的。

上面我们分析了曹雪芹的社会背景和思想渊源，同时也指出这两者之间的内在关联。八旗世家的礼法及其高度的虚伪化是直接激起曹雪芹"反叛"的社会造因。在这一反叛过程中，曹雪芹自然而然地接触到了中国反礼法思想的源头，那便是阮籍、嵇康等人持以打击周孔

名教的庄老自然之说。掌握了《红楼梦》的创作在社会史和思想史上的主要线索之后，我们对这部小说的理解也会随之而加深。我们现在可以说明，何以这部伟大的作品必须以“情”的观念为其最后的归宿了。

说《红楼梦》是以“情”的观念为中心的作品，常常会引起误解，容易使人联想到张问陶“艳情人自说红楼”的诗句。但是另一方面，讨论《红楼梦》却又无法完全撇开“情”字不理。《红楼梦》本文和脂批到处都涉及“情”字，书名之一也是《情僧录》，而且更重要的，全书归结于“情榜”。甲戌本第一回在“有命无运，累及爹娘”一句之上有眉批说：

> 看他所写开卷之第一个女子便用此二语以订（定?）终身，则知托言寓意之旨。谁谓独寄兴于一情字耶！(12页下)

批者显然是在抗议读者单独用一个“情”字来概括整个作品的丰富内容。这无疑代表一种较为健全的观点。但是这一批语同时也透露了“情”之一字在全书中所占据的分量之重，以致在《红楼梦》尚未广泛流传之前，圈内的读者已基本上把它当作一部“情”书来看待了。其实关键在于我们怎样理解这个“情”字在本书中的涵义。

从上面所指出的曹雪芹反传统思想的特性来看，《红楼梦》中的“情”字无疑正是“礼”字的对立面。“情”出自然，“礼”由名教；所以魏晋时代哲学上的自然与名教之争落到社会范畴之内便恰好是“情”与“礼”的对立。阮籍说“礼岂为我辈设”，嵇康说“不须犯情之礼律”，竹林七贤的另一位——王戎——更有“圣人忘情，最下不及情；情之所钟，正在我辈”的名言，尤足与阮语互相补充。从此以后，“情”便成为中国反传统思想中的一个中心观念了。明清时

代反理学的思潮，虽与魏晋反礼法的思想流派不同，也往往立足于“情”字之上。试以曹雪芹所最为倾倒的汤显祖为例，他在《牡丹亭记题词》中便说：

> 自非通人，恒以理相格耳。第云理之所必无，安知情之所必有耶！

朱彝尊《静志居诗话》卷十五“汤显祖”条云：

> 人或劝之讲学，笑答曰：诸公所讲者性，仆所言者情也。

他显然是把“情”放在“性”或“理”的对立面了。[1]

与曹雪芹同时的戴震（1724—1777）也是一个有趣的例证。他在《孟子字义疏证》卷上“理”字条说：

> 理也者，情之不爽失也；未有情不得而理得者也。……天理云者，言乎自然之分理也；自然之分理，以我之情絜人之情，而无不得其平是也。

---

〔1〕“情有理无，理有情无”这种对立观念是汤显祖受了紫柏真可（达观）的影响而发展出来的。见汤氏《诗文集》卷四十五“尺牍之二”《寄达观》一书。（徐朔方笺校《汤显祖集》第二册，1268 页）达观是佛门中的异端，1604 年系狱自杀，遭际极似李贽。所可注意者，庚辰本《红楼梦》第三十二回前有一批曰：“前明显祖汤先生有怀人诗一截，读之堪合此回。故录之以待知音：无情无尽却情多，情到无多得尽么，解到多情情尽处，月中无树影无波。”（影印本 735 页）

这首诗恰巧又是汤显祖赠给达观的，原题为“江中见月怀达公”（《诗文集》卷十四“诗之九”，《汤显祖集》第一册，533 页）引诗除首句“却”字原作“恰”外，悉同。曹雪芹关于“情”的观念自然也受了汤显祖的影响。

又说：

> 情与理之名何以异？曰：在己与人皆谓之情，无过情无不及情之谓理。

这更是用“情”和“自然”的观念正面来打击理学传统中那个绝对化的形而上的“理”了。曹雪芹和戴震在思想上毫无牵涉，但立足于“情”则彼此不谋而合。这正足说明“情”已成为一切反传统的思想流派的共同武器了。然而由于曹、戴两人的社会背景与思想渊源都不相同，因此虽同生在一个时代，并且同反传统，而攻击的具体对象终有“礼”与“理”之异趋。这是思想史上颇堪玩味的现象。

《红楼梦》中的“情”虽然具体地表现为儿女之情，其更深一层的社会涵义则在于对“礼”的否定。这一点，脂批也已隐约地点出。庚辰本第二十一回批语说：

> 宝玉重情不重礼，此是第二大病也。（471 页）

所以换一个角度来看，《红楼梦》中的两个对立的世界其实也就是“情”世界与“礼”世界的分野。前者出于自然，因而是“真”的、“干净”的；后者乃由人为，因而是“假”的、“肮脏”的。我曾指出，宝玉对稻香村的批评即是对李纨的已婚身份表示一种“微词”[1]这个看法似无大误，不过现在看来，尚有未尽之处。第十七

---

〔1〕 见《红楼梦的两个世界》，本书 331 页。

回宝玉关于稻香村那一段很有力的议论值得全引在这里：

> 此处置一田庄，分明见得人力穿凿扭捏而成。远无邻村，近不负郭，背山山无脉，临水水无源，高无隐寺之塔，下无通市之桥，峭然孤出，似非大观。争似先处有自然之理，得自然之气，虽种竹引泉，亦不伤于穿凿。古人云："天然图画"四字，正畏非其地而强为地，非其山而强为山，虽百般精而终不相宜。

平时宝玉在贾政面前，连大气也不敢透，何以为了稻香村竟敢如此地慷慨激昂，情见乎词？足见这是作者的特笔，其实只要我们掌握住守节的李纨是大观园中惟一的"礼法"的象征这一事实，就会懂得宝玉这番话句句都是从"自然"的观点来攻击"名教"的。而全篇旨意也豁然贯通，更无疑义了。园名"大观"，评语偏要说"峭然孤立，似非大观"，这岂不是明白表示在以"情"为中心的大观园中不能容纳这惟一的"礼法"的象征吗？但是写实主义大师曹雪芹当然深刻地了解，他所向往的"情"世界是处在"礼"世界的重重包围之中的，在真实的人间是绝不可能存在的。所以在《红楼梦》最初构想的阶段，大观园之终归于太虚幻境便早已是一个预定了的必然结局。

总结地说，曹雪芹的反传统思想，基本上是属于魏晋反礼法的一型。这一型的思想家在理论上持庄老自然与周孔名教相对抗；在实践中则常表现为任情而废礼。这些特色在曹雪芹身上都可以获得印证。敦氏兄弟一再以阮籍的"白眼"和"狂"来形容他，所指的都是反礼法的一面。阮籍对礼法之士才施以白眼，对于嵇康却是以青眼相向的。这和从顾炎武到戴震这一系统的思想是截然有别的，后者

则是从儒学内部起来批判理学正统的。就我们今天所能掌握的资料来判断，曹雪芹的生活圈子大体不出八旗社会的范围。他和当时中国学术思想的主流似乎没有接触，和一般的汉人社会的接触也是有限度的。清廷提倡程朱理学则主要是对付汉人的，要他们守君臣上下之“理”，因此戴震才提出“以理杀人”的控诉。但是对于曹雪芹而言，“理”的压力则远不及“礼”来得直接而沉重。他当然也不会喜欢理学，然而他的反传统的重点毕竟在“礼”而不在“理”。在这一方面，他的特殊的八旗背景是不容忽视的，换句话说，曹雪芹的反传统思想主要是满汉文化混合之下的一种特殊的历史产物。

最后必须指出，本文所分析的仅限于曹雪芹思想中有关反传统的一面，而不是它的全部。而且发掘出他这一部分思想的社会和历史的根源并不是对它的意义与价值有所限定。曹雪芹反礼法的涵义已超越了魏晋观点的笼罩，其光芒更突破了八旗社会的樊篱，这些都是有目共睹的事实，用不着多说。只要这种思想探源的工作多少可以加深我们对于《红楼梦》的理解，则本文所做的初步尝试也许尚不失为一种值得我们继续努力的方向。

中国史学的现阶段：反省与展望

——《史学评论》代发刊辞

在中国的学术传统中，史学一向是最有光辉的一门学问。但时至今日，史学在中国竟大为衰落了。必须指出，现代中国史学的衰落并不是一个孤立而突出的现象；实际上它只是整个学术荒芜的一个环节而已。在过去五六十年中，撇开自然科学不说，社会科学与人文科学都不曾在中国获得充分发展的机会，而最能够提高一般人的思想水平的哲学在研究与教学方面也始终停留在起步的阶段。史学为综合贯通之学，必须不断而广泛地从其他学科中吸取养料。在这种情形下，现代中国史学之不振可以说是毫不足异的。但是比较地说，由于传统凭借的深厚，在现代中国的一切学科之中，史学仍不失为较有成绩的一支。

在现代中国史学的发展过程中，先后曾出现过很多的流派，但其中影响最大的则有两派：第一派可称之为"史料学派"，乃以史料之搜集、整理、考订与辨伪为史学的中心工作。第二派可称之为"史观学派"，乃以系统的观点通释中国史的全程为史学的主要任务。从理论上说，这两派其实各自掌握到了现代史学的一个层面：史料学是

史学的下层基础，而史观则是上层建构。没有基础，史学无从开始；没有建构，史学终不算完成。所以史料学与史观根本是相辅相成，合则双美，离则两伤的。但是在实践中，中国现代的史料学派和史观学派由于各趋极端，竟不幸而形成了尖锐的对立。史料学派鄙史观为空中楼阁，而史观学派则又讥史料学为支离破碎，不识大体。

我们不能在此对史料学派与史观学派的得失展开全面的评论，但是我们必须指出，这两派在现代中国史学史上所产生的某些流弊依然在泛滥中。因此对这些流弊略加检讨，以为今后史学发展的借鉴，是有其积极的意义的。

史料学派的最大特色在于他们的史学和时代完全脱节。主要由于他们对于史学上所谓“客观性”的问题的了解有其局限性，他们假定历史事实是百分之百的客观的，可以通过科学的考证而还原到“本来面目”。如果一切事实都考证清楚了，那么全部的历史真相自然会显现出来。因此我们可以乐观地等待着“最后的历史”（ultimate history）的出现。正是根据这一假定，史料学派才否认史学和时代之间有任何关联。这一学派的人深信，纯粹客观的史实既能通过一定的考证程序而恢复其“本来面目”，则史学家因自身所处的时代而产生的一切主观因素都已被摒除在史学之外了。

我们承认，有些所谓历史考证的工作，其具体结论的正确与否的确是不受时代影响的，如名物制度、训诂校勘、地理沿革、人物生卒种种方面的具体问题，一旦获得了正解，便再也不会随着时代而更动。但是这一类的考证虽然都涉及史学家所必备的基本事实（basic facts），却不足以当“历史事实”（historical facts）之称，因为这些基本事实只不过给历史提供了一套外在的架构，它们本身并没有内在

的意义，即不能说明历史的变化。而且即使是这一类的考证，其兴起与发展仍不能完全脱离时代。我们不免要追问：史学家何以在某一个时代对某一类的名物、制度、典籍、人物、地理特别发生了考证的兴趣呢？

史料学派不但误认一切基本事实为历史事实，而且对每一事实复尽量作孤立的处置。因此他们主张"证"而不"疏"。在"史学即史料学"的理论支配之下，他们的"证"的范围则退缩到材料的真伪这一点上。在这种情形下，真正的史学研究是无从开始的。近几十年来史学的一般发展使我们认识到，历史事实之所以成为历史事实，是和史学家对它的了解分不开的。历史事实无穷；相对于任何一项历史上的变化与发展而言，史学家经过反复的研讨，便能在众多的历史事实之中发现它们之间主从轻重的复杂关系。发现这种关系便是对历史上的变化与发展有所说明。这正是史学家"疏通"的本领，中国史学上所谓"疏通知远"，所谓"通古今之变"，其中心的涵义即在于是。所以我们虽然同情史料学派对"证"的强调，但是却绝不以此为史学的止境。今天的史学家一方面要用最严格的实证方法来建立史实，另一方面则要通过现代各种学科的最新成果和时代的眼光来"疏通"史实与史实之间的关系。

由于观点的不同，史学家在疏通的工作上常不免有见仁见智之异。对于同一历史的变动，史学家根据他们对史实本身及其相互间之关系的不同理解，往往提出不同的解释（explanation）。这是史学发展的常态。历史的解释不但因时代而变，而且即在同一时代也纷然杂陈，不易归于一是。无论是异代还是同时，总之史学是脱离不了时代的。每一时代都有其独特的问题，史学家的注意力便随着时代的问题而不断地转移其方向。并且一般学术研究的日新月异也足

以逐渐加深史学家对同一史实的理解。例如鲁宣公十五年（公元前594）“初税亩”，是一件重要的历史事实，春秋三传都曾着重地加以评论；后世制度史家也都注意及之。但是这件事的意义一直要到现代社会经济史学发展到相当高度之后，史学家才能结合其他相关的史实加以充分的发挥。而社会经济史学之兴起正反映了我们这个时代的问题之所在。

史学与时俱变，史学家的解释也往往互有出入，那么历史究竟有没有客观性呢？其实历史的客观性是根本不容怀疑的。史学家从各种不同的角度来观察历史，只有使历史的客观面貌越来越清楚。“横看成岭侧成峰，远近高低各不同。”庐山的真面目即客观地存在于游人的四面八方的观赏之中。我们决不能因此认为，庐山客观地具有无数的面目，或根本没有任何面目。两千年前，司马迁“通古今之变，成一家之言”两句话早已接触到了史学上客观或主观问题的核心。“古今之变”是客观的历史；而司马迁用他的“一家之言”来“疏通”“古今之变”则是史学家的主观解释。但是以《史记》而言，司马迁的主观解释不但丝毫无损于历史的客观，反而倒照明了“古今之变”。

司马迁自称其书为“一家之言”，班固虽不同意他的观点，却也不能不承认《史记》是“实录”。这正是由于《史记》的疏通工作是建立在史料考订的坚固基础之上，即所谓“网罗天下佚失旧闻，考之行事。”所以《史记》是中国史学传统中“疏”与“证”结合，主观与客观交融的一个最成功的范例。而司马迁之所以能有此辉煌的成就则不能不部分地归功于他对于自己所处的时代有一种极深刻的感受。班固批评《史记》说：“其是非颇缪于圣人，论大道则先黄老而后六经，序游侠则退处士而进奸雄，述货殖则崇势利而羞贱贫。”其

实这些地方正显出了司马迁的“良史之材”。他撰史于汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”之世，但朝廷的功令并不能使他无视于当时在文化、社会方面十分活跃而为大一统的政府所不喜的种种力量。《史记》着重地记载了黄老、游侠、商贾的活动，一方面这是作者“一家之言”的一种表现，另一方面也恰好是作者时代的忠实反映。史学的主观与客观在这里不是对立而是统一的。

如果说史料学派的特色是史学与时代的脱节，那么史观学派的特色则恰好相反，即史学与时代绾合得过分密切，有时竟至达到古今不分的地步。这两派之所以如此背道而驰是和他们对待史学的态度分不开的。史料学派是“为史学而史学”的，根本不考虑他们认为与史学无关的任何外在因素，包括所谓“时代”在内。因此他们可以心安理得地考证一件件孤立的史实。近代中国的史观学派则自始便不是从纯学术的立场来研究历史的。他们的史学主要是为现实服务的，或者更具体地说，是为他们所从事的政治运动寻找历史的根据的。我们必须指出，这种态度的本身是绝对无可责难的，相反的，一个人如果真是从爱国家、爱民族的纯洁动机去治史，他正是表现了一种高贵的道德情操。晚清许多史学家如章太炎、梁启超之流便曾从排满、革命的观点对中国的历史下过不少重要的论断。所以我们所说的史观学派在中国已有很长的一个发展阶段，决不限于马克思的唯物史观。不过在今天来说，我们检讨中国的史观学派自然不能不以唯物史观为主要的对象。

史观学派因为完全从现实政治的要求出发，最后必然地模糊了过去与现在之间的界线，并从而否定了历史的客观性。为了应付眼前需要所写出来的历史，虽然表面上是在分析过去，而实质上则处处是影射现在。这样一来，历史就变成了一个任人予取予求的事实仓

库，它本身已没有什么客观演变的过程可言了。而且这种对待历史的态度又是和政治任务的迫切性成比例的：当任务最迫切的时候，史学上的一切求知的戒律都将被弃置不顾了。过去几年中，在中国大陆上占据着统治地位的所谓“影射史学”便是史观学派最极端的一种发展。

一方面，对于史学应当配合时代，这种观点，我们基本上是同情的；但是另一方面，我们则强调，史学和现实之间又必须保持着适当的距离。史学对我们可以有启示、有昭戒，然而并不能直接为现实服务。史学作为一门学术而言是有其纪律的尊严的；破坏了这个纪律不仅毁灭了史学，而且也混乱了现实。以自然科学为例，任何一门科学都有它的基础研究、理论研究，这是科学的纪律的基本要求。我们当然希望这种基础研究最后可以发生实际的效用，但是我们决不能为了急于求实用之故而去干扰科学的纪律，史学研究也完全是一样的。没有基础研究，史学便根本不能成为一种独立的学术。至于这种研究到底何时发生效用，如何发生效用，以及发生何种效用，则是无法预知的。惟一可知的是，史学研究和一切科学研究一样，如果针对着时代的需要而善为规划，其结果总不会是完全无用的。

从理论方面看，史观学派也有其基本困难。我们在前面曾分析了史料学派对史学上客观性的问题认识不足。现在我们要指出，史观学派，特别是唯物史观，对于历史上所谓“规律”（laws）的问题缺乏清楚的交代。史观学派的史学基本上是负担着支持政治运动的任务的。而史学所能给予任何政治运动的最有力的支持，莫过于宣告这个运动是代表了一个不可抗拒的历史潮流。这样的说法最足以瓦解反对者的抗拒意志。这和中国历史上的王朝所宣扬的“奉天承运”的天命论，实际上是有着同样的作用的。但是今天是科学的时

代，天命论早已破产了，只有科学才有无可抗拒的说服力量。“历史潮流论”便正是以崭新的科学面貌出现在我们的面前的。

“历史潮流论”建筑在“规律”的基础之上。这个潮流之所以被视为不可抗拒是因为它遵循着历史发展的规律。自然界的一切运行必然遵守自然规律，这一点已为近代科学所证明，无可置疑。如果历史发展也有它的规律，而这些规律又已在史学上完全获得了证实，那么依照着这种规律而运行的历史潮流自然也是无可抗拒的。现在让我们以唯物史观为例来检查一下“规律”这个概念的确切意义。

在马克思的唯物史观中，有两个重要组成部分特别具有“规律”的涵义，或者说是被马克思主义者着重地当作“规律”来宣扬的：第一、在纵的发展方面，人类社会必然经历五个阶段，即原始共产主义社会、奴隶社会、封建社会、资本主义社会和社会主义社会。第二、在横的结构方面，物质生活中的生产方式是下层基础，决定着政治、社会、文化等上层建筑。

就第一点说，马克思的五阶段论是根据他观察西欧历史所获得的一种综合看法，他自己并不承认这是“放之四海而皆准”的普遍规律。当他的追随者要把他的理论应用于俄国的时候，他立刻表示了强烈的反对。他明白地指出，西欧的特殊历史经验不能转化为一般性的历史哲学学说，以为一切民族都必然经过同样的历程。他更进一步说，凡是把一般性的历史哲学学说当作万灵方的人都不可能了解历史，因为这种学说在本质上是超历史的（supra-historical）。正是因为当时的追随者滥用他的历史理论，马克思才愤然地说：“我不是一个马克思主义者！”马克思既然自己坚持他的历史理论仅限于西欧一隅，则这个历史阶段论当然不可能具有科学规律的普遍意义。

关于第二点，马克思的确是当作一种普遍规律来陈述的。但是

根据现代哲学家的分析，生产方式和所谓“上层建筑”之间的关系仍然有欠明确，远不能与科学上严格意义的规律相提并论。如果每一个时代的上层建筑如哲学、艺术、宗教等是被生产方式所决定的，那么一种生产方式最多只能决定一种哲学、一种艺术、一种宗教。然而事实上，每一时代都有多种哲学、艺术、宗教。究竟其中某一种哲学、艺术、宗教才算是典型的呢？其余非典型的又是被什么物质基础决定的呢？所谓“决定”，作为函数关系来说，又有什么确切的意义呢？像这些问题，在唯物史观中并没有得到基本的澄清。一般地说，唯物史观强调物质生活和精神生活之间有某种内在的联系是一个深刻的观察，这一点特别在现代史学、社会学的发展上发生了重大的影响。但是一直到今天为止，我们尚没有足够的理由把这种联系转化为精确的规律。事实上，恩格斯在晚年对这一点已有所修正。他在1890年9月21日给布洛（Joseph Bloch）的一封信中说道：

> 根据唯物史观，历史的决定因素说到最后乃是实际生活中的生产和再生产。超过这一点，马克思和我则都不曾说过。如果有人把这个说法加以歪曲，说经济因素是惟一的决定因素，那么他是把我们的说法转化为一种无意义、抽象而又荒谬之论了。

所以根据恩格斯的晚年定论，上述唯物史观的第二部分也不具备严格意义上的科学规律的资格。

史观学派在近代中国史学方面还投下了另一种消极的影响，即以外国的，主要是西方的历史发展的抽象模式来笼罩中国历史的实际进程。这正如马克思所讥讽的，是用一种超历史的历史哲学的学说来代替具体的史学研究。这种风气并不限于唯物史观一派。例如一度

最为流行的分期法，把中国史划分为上古、中古和近代三个阶段，便显而易见地是西洋史在中国的翻版。日本的内藤虎次郎曾以宋代与文艺复兴相比附，断为中国近代史之始；这个著名的“内藤说”虽然已力求照顾到中国史发展的特点，其基本模式则依然是西方的。

规律和模式都建立在一个共同的假定之上，那便是世界上各民族都经过一个普遍的社会发展的历程。关于这个假定，我们可以分别从理论和实际两方面来看。理论上说，我们现在对这个假定既不能肯定，也不能否定。目前一般分析哲学家和职业史学家，因为鉴于“玄想的历史哲学”（speculative philosophy of history）的困难重重，颇有从理论上排斥这个假定的倾向。我们认为这样的否定态度只能看作是现阶段心理挫折的一种反应，而不是“此路不通”的确定表示。史学在各国的发展情况目前极不平衡，而比较史学更是距成熟之境尚远；总之，我们还没有到能够心安理得地下断语的时候。

就实际的研究成绩说，由于西方的史学和一般社会科学较为发达的缘故，一般人往往把从西方历史经验中观察得来的论断当作具有普遍性的规律或典型模式。资本主义究竟是不是每一个社会发展所必经的一个阶段呢？严格地说，西欧是惟一的历史例证（美国则是西欧的延长）；马克思关于这个问题的谨慎态度在今天仍然是适用的。一两个例证当然产生不出普遍性的规律，也不成其为典型。罗素曾不很认真地说过：“中国似乎是一切原则的例外。”即使这句话是真的，恐怕问题也不在中国而在原则。罗素所指的当然是从西方经验中所归纳出来的原则。

但是中国不可能真是一切原则的例外。我们引罗素的戏言，其意仅在提醒史学家，任何有关寻求社会发展的普遍性规律的努力首先便不可离开中国的历史经验。史观学派的问题不在于他们对规律或

模式的执着，而是在于他们对“规律”这一在科学上具有严格意义的概念体认得不够真切，他们将西方史上一些局部有效的概括性论断（generalization）错误地看成了普遍性的历史规律。因此他们的史学工作主要不是在丰富的历史经验中寻求中国文化发展的型式（pattern）而是运用中国的经验来“证实”马克思所谓“一般性的历史哲学学说”。史观学派在这一方面的确给中国史学带来了很大的困扰。（当然我们必须重复说明，这里所说的史观学派并不限于唯物史观，不过唯物史观在这一方面表现得最为突出而已。）我们说困扰，是因为这种以西方模式笼罩中国经验的态度激起了史学上的中西之争。在维护中国传统的人看来，现代中国史学家之奉西方为楷模是在心理上彻底向西方文化投降的表示。强烈的民族自尊心甚至使一部分人怀疑我们究竟是否有接受西方史学的必要。中国在自然科学方面虽然比西方落后，但史学一向自成系统而甚有光辉，有什么理由惟西方是从呢？

我们很同情这种民族自尊感，但是这里所涉及的问题却不如此简单。“模式”、“规律”的吸引力并不单纯地因为它们起源于西方；更重要地恐怕还是因为它们打着科学的旗号。自19世纪以来，科学具有无比的权威性，史学一直处于科学的压力之下。时至今日西方实证论的哲学家和社会科学家中认为史学只管事实的考证与整理，而理论则应划归社会科学者，依然大有人在。西方比较保守的史学家对这种挑战同样感到应付难为。我们可以说，近三十年来西方批评的历史哲学（critical philosophy of history）的运动便是在这一背景之下发展起来的，历史知识的性质构成了这个运动的核心问题。所以分析到最后，这是现代科学与人文学之间一场带有基本性质的争论。我们决不能把它误解为西方理论与中国事实之间的对立，并从而在史学

研究上激发出过度的民族情绪。

以上我们就重点方面对史料学派和史观学派的理论与实际作了一些疏解。通过这些疏解，我们大体上可以了解近代中国史学的主要趋势及其症结所在。但是我们的根本目的并不是批判过去，更不是否定 20 世纪初叶以来中国史学研究的全部成绩。我们在理论方面对史料学派和史观学派有所商榷，这是因为今天世界史学的一般水平已比六七十年前提高得很多了。为了推动今后中国史学的发展，我们不能不对以往所经历的道路有一番深彻的反省。反省是新旅程的开始。

无论我们在今天怎样不满意史料学派和史观学派，他们所留下来的研究业绩终究是不可废的，并且将成为今后中国史学发展的基点。科学的发展必须站在巨人的肩上，史学也不例外。纵使近代中国史学史上只有常人而无巨人，我们也必须先踏上这些常人的肩头才能看得清楚前面的道路。事实上，史料学派和史观学派在史学上各有其坚强的立足点。从上面的疏解可以看出，这两派尽管在观点上都有需要调整的地方，但它们立论的核心则是经得起时间的考验的，换句话说，即是与史学俱来的基本要素。我们在本文之始便已指出，史料与史观实同为史学所不可或缺的组成部分，虽则我们已不能再说“史学即史料学”或“史学即史观学”。

就思想的渊源言，史料学派和史观学派分别地代表了近代史学追求科学化的两个途径。我们已指出史观学派的“规律”和“模式”是从科学方面移植过来的。另一方面，史料学派之注重原料与事实也同样是奉科学为模范的，所以兰克（Ranke）文献考证的方法论后来演变为“科学的史学”(scientific history)。我们知道，在自然科学的领域内，用精严的方法来确定事实最后是要导向规律的发现的，所以事实与规律根本不可分割。但在史学上，我们是否能通过史事

的考证而获得历史发展的规律，则迄未有定论。大体言之，在19世纪末叶到20世纪的初叶，欧洲尤其是德国的史学家是以两者为截然相异而不可强合的。因此兰克一派和以寻求历史规律为宗旨的兰普勒赫（Karl Lamprecht）学派互成水火。但另一方面，美国的史学家，特别是“科学的史学”派，则十分乐观，相信用兰克的“科学方法”可以发现兰普勒赫所强调的“发展规律”。过去中国两派对立，比较接近德国的情况。其中异同之故涉及各国的学术传统与一般文化背景，我们不能在此讨论。

我们既然对中国的史料学派和史观学派互相排斥的状态有所指摘，那么这是否意味着我们想要做调人，并一改德国的态度为美国的态度呢？这决不是我们的想法，而且事实早已证明美国的“科学史学家”那种乐观而天真的想法是完全落了空的。根据我们前面对中国近代史学的分析，我们愿意对中国史学的展望提出以下几点“卑之无甚高论”的观察：

第一、我们一开始就说史学是一种综合贯通之学，必须从其他相关的各种学科中吸取养料。现在我们应该对这句话有一个比较清楚的解释。与史学直接间接有关的学问无数，从过去的训诂、语言，到今天的各种社会科学以及某些自然科学都可以和史学扯得上关系。这个意思很久以来就在被一再地宣扬着。但是这样不着边际的泛说，不但绝无裨用，而且还暴露了提倡者之不识学问的甘苦。在学术日益专业化的今天，我们岂能要求史学家尽通一切学术之后再来治史？事实上，有些必须经过专门训练才能研究的专史早已脱离了一般史学的范围，严格意义的经济史已成为经济学的一个旁支，而非复普通史学家所能胜任；而科学史更是已经完全独立了。所以我们所说的“综合贯通”，不过是指史学家在研究某一时代历史事象时不但一

方面要照顾到该事象在其前后时代中的纵的线索，而且另一方面还要考察它与其同时代一切有关的事象之间的各种可能的横的关系。这和社会科学家之在同一类事象中求其抽象的通则或根据某种已知的通则研究某一类事象者，迥不相同。例如史学家研究南北朝门第制度时，他既要考其前后的流变，又要把它贯穿在当时政治、社会、经济文化种种的条件关系之中去进行比较全面的了解。他所做的工作是和人类学家或社会学家之研究门第的亲属系统者绝不相同。史学家当然也不可避免地要涉及亲属系统的问题，以及其他社会科学家所注意的一些问题，但他只是从史学的需要上去“涉及”社会科学的某些有关的部分而已。他无须乎对任何一门社会科学去作系统的研究。任何一个在近代学术方面受过基本训练的史学家都可以做到这一点。这正如一个社会学家在研究过程中涉及某一时代的历史背景时，他只要参考有关的基本史学著作就够了，而不必亲自动手去考证那个时代的历史。其实，这是中国传统学术中所早已接触到的博与约、通与专的问题，章学诚说得好：“宇宙名物，有切己者虽锱铢不遗；不切己者虽泰山不顾。”所以史学家究竟需要哪些方面的辅助知识是因人而异的，要看研究范围的“切己”情况而定。

第二、我们要谈一谈方法论的问题。中国的史料学派和史观学派都非常重视方法并强调他们所持的方法是最新的科学方法。因此近代中国的史学界一直流行着一种观念，即史学的进步主要是靠史学方法的进步。这个看法当然是有相当的道理的。但是什么是史学方法呢？这一点似乎大家并没有追问到底。

我们细察近代中国史学家所说的方法，发现它具有两个不同层次的涵义。第一层是把史学方法看作一般的科学方法在史学研究方面的引申。“大胆假设，小心求证”这句著名的口号便属于这一类。

“假设”说的流行起于20世纪初法国数学家庞迦瑞（Henri Poincaré）的《假设与科学》一书。“规律”涵有不可改变的意味，庞氏以“假设”代之，可以减除这种误会，因为科学上所谓“规律”则往往为新发现的事实所推翻。这一观念上的改变当然也影响到社会学和史学；19世纪所谓“社会发展的规律”或“历史规律”包括唯物史观在内，在今天看来都只能算是“假设”了。但无论是“规律”还是“假设”，总之都不能算是史学本身所独有的方法。

“方法”的第二层涵义是指各种专门学科中的分析技术，如天文、地质、考古、生物各种科学中的具体方法都可以帮助历史问题的解决。但这些更显然不是史学的独特方法了。其实即使是与传统史学关系最深的一些方法，如文献学的、训诂学的之类，严格地说，也不能径视之为史学的方法。一个专门辨伪的人是文献学家而不是史学家，虽则史学家有时也必须从事某种程度的辨伪工作。我们不难想像有一种情况，特别是在近代史或现代史的研究方面，史学家可以不遇到什么严重的辨伪问题，更完全不发生任何训诂的问题。史学家当然也有他独特的一套工作程序，如确定证据，建立史实，发现史实与史实之间的关系，解释变化等等，但是这些工作却是与其他学术的发展息息相关的。新学术的兴起有时开拓了史学家的视野，使他对“证据”、“史实”有新的了解。以前不是“证据”、“史实”的，现在则变成极重要的“证据”、“史实”了。近几十年来西方“心理史学”（Psycho-history）的流行便是一个眼前的例子。

我们这样分析并不是要证明史学没有方法论；我们只是要指出，史学的确没有固定的方法；在技术层面上，史学是在不断地吸收其他各有关科学的方法以为己用的。这一点正和我们前面所说史学的综合贯通的性格相应。那么史学无定法，是不是表示史学完全依附于

其他科学，因而失去了独立自主呢？这种忧虑其实是多余的。正如主张以社会科学的方法研究历史最力的贝克霍夫（Robert F. Berkhofer，Jr.）所指出的，史学家在历史时间的系统之内尽可能地从整体的观点（holistically）来研究人类的过去，这就使得他在目的与方法两方面都和社会科学家分道扬镳了。

然而"为学如扶醉人，扶得东来西又倒"。我们一方面虽然主张史学必须不断地吸收新方法，但另一方面则要郑重提出警告：千万不可迷信方法。从经验科学中发展出来的方法都有它使用的际限，彼此借用之际一定要考虑到因经验对象相异所产生的不同效果。而新方法则尤其需要高明的行家通过反复的试验才能发展到成熟的阶段。"心理史学"上最成功的著作便是心理学家而不是史学家写的。到现在为止，"心理史学"的失败之作是远多于成功之作，最近巴森（Jacques Barzun）对于"心理史学"的偏向发展特别提出严正的批评，这对史学家在方法上过分趋新的风气真不失为最有力的纠正。

史无定法，而任何新方法的使用又隐藏着无数的陷阱，这一事实充分说明在史学研究上没有捷径可走的，一切都要靠史学家自己去辛苦而耐心地摸索。这种情况并不自今日始，可以说是自古已然的。一个世纪以前，大史学家蒙森（Theodor Mommsen）就说过："如果一位史学教授认为他能训练史学家像训练经典学者和数学家一样，那么他是处在一种危险而有害的错觉之中。史学家是别人不能训练得出来的，他只有自己训练自己。"这真是有关史学方法的证道之言。史学的困难在此，但史学的吸引力也在此。

第三、我们一方面不取史观学派所持"规律"之说，另一方面也不满意史料学派的琐碎割裂，那么我们对于今后中国的史学，有什么样的期待呢？我们又究竟该走什么道路呢？关于第一点，用最简单的

话说，我们希望史学研究可以逐渐使我们从多方面去认清中国文化的基本形态及其发展的过程；我们同时更希望这种对过去的确切了解可以照明我们今天的历史处境。

不可讳言地，在我们这样说明对于今后史学研究的期待时，我们已经肯定了一些东西。首先我们肯定文化是有形态（Pattern）可言的，而中国文化则具有它的独特形态。这一点虽然现在已是多数学者，特别是史学家、人类学家、社会学家所共同接受的一个假设，但仍有强调的必要。因为在西方模式笼罩之下，中国以前颇有人主张中、西文化的不同不在形态而在历史的阶段，即西方已进入近代而中国尚停留在中古时代。即使在今天，这一观念也依然很占势力，唯物史观的中国历史分期便建立在这个基础上面。其次，我们肯定历史是一种发展的过程。这就是说，历史并不是无数彼此不相关联的事实碎片的偶然集结，而是具有连续性的。这种连续性在各个不同的历史阶段则表现为史学家所说的趋向、趋势或潮流，用中国传统史学的名词说，便是“势”。但是在我们所说的趋势或潮流的后面却不存在任何“上帝的计划”、“理性”或“规律”这一类至少目前尚无法证明或反证的假定。因此我们不能断定历史上的趋势或潮流是否“不可避免”或“不可抗拒”。我们只相信，通过史学研究，历史上的趋势或潮流是能够被发现并得到合理的解释的。在这一点上我们和史料学派与史观学派都有基本的分歧。最后，我们肯定在古与今、过去与现在（包括某种限度的未来）之间是相通的；这一肯定的最重要的根据之一便是刚才提到的历史的连续性。我们强调史学与时代之间必须维持一种适当的关系，主要也还是着眼于此。中国的现在当然不完全是中国的过去所单独决定的，但中国文化的独特形态及其发展过程所造成的“势”的确是使中国进入目前这种状态的一股

主要动力。而且余“势”未衰，它还在继续推动着我们朝前面走。今天许多史学家已不再相信鉴往可以知来；严格科学意义的预言也诚然不在史学的范围之内。但是史学家通过精辟的研究使我们认清这种“势”的性质与作用，对我们眼前的处境有指点方向之功。第二次大战期间，法国中古史大师布洛赫（Marc Bloch）亲历1940年法国陷落之痛，以无比的悲愤写了《奇怪的挫败》（*Strange Defeat*）一书，分析这一幕悲剧最为深刻周至。这本书的力量可以说完全来自作者能用一千多年的法国史说明当身之巨变。这真是卡尔（E.H.Carr）所谓“过去与现在对话”（“dialogue between past and present”）的一个最生动而感人的实例。何况史学虽不能预言，史学家却无法不时时刻刻以未来为念。多一分对过去的了解终可以使我们在判断将来的发展方面，多一分根据。荷兰的名史家慧辛迦（Johan Huizinga）说得最好：“对于历史而言，问题永远是：‘向何处去？’”

相应于我们上述的期待，今后中国史学的研究应该走哪条路呢？这个问题当然很难具体地回答，我们愿意从原则方面略加申说。

史料学派以整理史料、考证个别事实为主要工作，并且自觉地排斥“疏通”，因此他们根本不愿意接触中国文化的形态及其发展历程这样的大问题。史观学派与之相反，特别注重这一类的问题，然而他们在观念上却不幸已成为西方模式的俘虏；其尤极端者则通过西方的“一家之言”来安排中国的史料与事实。这不但限制了史学家寻求答案的范围，而且还严重地削弱了史学家提出新问题的能力。史料学派在理论上否定了史学，史观学派则在史学方面以借外债代替生产。其结果是殊途同归，大家都只能以史料来炫耀于世。近代中国的史学界竟形成一种史料丰富而史学贫乏的奇怪局面。我们今后的史学研究一方面要把上述的大问题悬为终极的目标，而另一方面则无

论在理论、方法或观点上都要保持一种开放的态度。我们深知这样的大问题不可能有最后的答案，但是大目标的确立可以使史学家认清他们的工作的方向和意义。开放的态度尤其重要；因为惟有如此我们才能希望逐渐得出符合中国历史实际的论断。在探索的途程上，异说竞起的情况将是无法避免的，这正是学术进步的常态。史学永不可能完全定于一是，但在大关键上建立起共同的讨论基础则并非奢望。因为基于理性和证据的研究成果毕竟具有最后的说服力量。

对于中国文化的独特形态及其发展过程的探索，基本上蕴含一种比较的观点。离开了比较，文化形态的问题是无从彰显出来的。所谓比较的观点并不是指“比较史学”（comparative history）而言；后者是一种专门之学，而且尚在发展阶段，一时不易见其归趋。所以我们所谓比较是相对于其他文化系统来说的，如一般人所常提到的印度文化、西方文化、伊斯兰文化之类。英国的汤因比（Arnold J. Toynbee）所作的文化分类，在此也有参考的价值。汤氏史学之所以招致批评，主要不在于他所提倡的比较观点，而在于他企图从文化的比较中寻求发展的“通则”或“规律”。

不但其他文化的历史进程足供中国史学研究的比较参证，社会科学家（特别是人类学家和社会学家）通过社区研究（不限于初民社会）对文化所获得的认识也大有启发的作用。社会学大师韦伯（Max Weber）曾说人是悬挂在自己所编织的“意义之网”（webs of significance）中的一种动物。当代人类学家纪尔兹（Clifford Geertz）为之下一转语，说文化便正是这种“意义之网”。纪氏更指出，文化研究并不是一门实验科学，因此不是要寻找其中的规律；对一种文化进行分析，主要是追问它所表现的意义，因此其所成就者乃是一种解释性的学问。史学在性格上无疑地与社会学、人类学相

近，而与实验科学相远。纪氏所特用的"解释"（interpretation）一词，其一部分涵义是和前面提到的中国史学上所谓"疏通"暗合的。不过史学所要追寻的并不单纯地是一种静态的"意义之网"，更重要地是文化在历史时间中的流变。

一部中国文化史是既具有整体性而同时又是复杂万端的。通过比较的观点，这种整体性和复杂性才能更清楚、更充分地显现出来。在过去几十年中，史学家之间并不乏在理论上肯定以至提倡这种观点的人。但是在实践上，比较却往往流为比附。举其荦荦大者而言，如先秦诸子之学之比附于希腊的古典哲学，清代考证之学之比附于"文艺复兴"或"启蒙运动"，都是显例。其余细节上的比附，更是不胜枚举。这一类的比附虽不是完全无所见，但推衍过甚之后，反而使我们看不清中国史的本来面目。

但这一类的流弊究竟只能说是"人病"而不是"法病"。西方学术所提供的观察问题的角度虽不能全盘地、机械式地应用于中国，然而这几十年来它确已为中国史研究开辟了不少新的途径。而且史学既与时俱变，则在西方文化进入中国已一个多世纪的今天，中国人对自己以往的历史自不能不有一番崭新的了解。传统的史学无论如何精微博大，都已无法全部承担起这一新的时代任务。百年以来，特别是民国以来，不但中国史的研究重点已与以往的史学传统大异其趣，而且史学上的基本概念和语言也发生了革命性的变化。西方影响之深远是显而易见的。时至今日，纵使是最守旧的史学家也不可能在他的所有著述和讲论中完全避免西方式的概念和语言了。这和佛教在中国的思想和语言方面所产生的巨大变化，同样是文化接触的必然结果。

文化接触的初期，学术思想方面往往不免有比附之病。佛教在

中国传播的历史也可以说明这一点。佛教在汉代初至中国时是被比附于黄老道术的，下迄4世纪时的竺法雅等人还要别创一种“格义”之法来悟解佛典。所谓“格义”便是“以经中事数拟配外书，为生解之例。”“外书”便是中国的经典之类。所以“格义”也依然是一种比附，不过较最早的附会道术稍微进步而已。等到中国人完全把握到佛教理论的精微以后，发现这种“格义”之法“于理多违”，才弃而不用。但是佛教所提供的一种比较观点，则从此在中国思想史上坚固地建立起来了。

目前中国史学上的西方影响也许还没有完全脱离佛教史上的“格义”阶段；我们对于比较观点的运用尚未达纯熟之境。然而回顾过去几十年来中国史学的历程，我们不能不承认这一方面的进步是存在的，虽则是比较迟缓的。假以时日，佛教史上自创天台、华严的一天，终究是会在中国史学上实现的。我们正不必为以往一些不恰当的比附而沮丧，更不能因噎废食，要完全抛弃比较的观点。

历史哲学上有所谓“类比的谬误”(fallacy of analogy)，恰是针对着比附或格义的流弊而发的。然而哲学家和史学家同时也都承认，作为沟通观念或说明事象的一种方法而言，类比在史学上仍不失具有多方面的功能。简单地说，类比不但是在异中求同，而且还在同中求异；史学家所经常援用的“比喻”(metaphor)便是类比的一种方式。比喻是取两种事物中相类似之一端互为说明，以加深了解。但局部之同无妨乎全体之异；而且即使在局部之同之中也仍不免有细节之异。所以类比的运用如能在异同两方面都达到恰如其分的境地，则正是史学得以不断进步的基本保证。所以我们一方面肯定比较观点在今后中国史学研究上的重要性，而另一方面则严格地要求史学家避免早期“格义”的笼统和粗糙。清代学术思想史绝不能

比附为西方的“文艺复兴”或“启蒙运动”，但是在局部发展的某些个别层面上，中西两方则也未尝没有可以互相比较参证的地方。先秦“道术为天下裂”，和在古代希腊、以色列、印度的哲学与宗教发展，无论在起源和历程上都迥不相侔，但是社会学家所提出的“哲学的突破”（“philosophic breakthrough”）的观念则使我们在分析百家之学兴起的文化背景时增加一重理解的方便。此外如“专制”、“封建”、“革命”、“统治”、“阶级”、“社会流动”、“社会结构”之类史学著作中常见的概念，其经验的内容虽大多起源于西方，但如加以适当的限定，也同样可以应用于中国史的分析。刘勰在《文心雕龙》的《比兴》篇曾说：“物虽胡越，合则肝胆。”他又说：“故比类虽繁以切至为贵；若刻鹄类鹜，则无所取焉。”刘彦和在这里所讲的是中国文学上的“比”，然而我们却正好借来以表示我们关于史学上比较观点的基本态度。

最后，必须说明，我们把“中国文化的独特形态及其发展的过程”悬为今后史学研究的终极目标，其用意仅在点出这是当前中国史学界的“一大事因缘”。但是我们却绝无意提倡一种夸诞不实、标奇立异的史学风气。相反地，我们认定史学研究是一种具体而踏实的工作，其根基全在平时一点一滴的功力的积累。没有功力或功力未至而希望在史学上立新说、创独见，古今中外皆无其例。六朝清谈最号玄虚，而颜之推却说：“观天下书未遍，不得妄下雌黄。”（《颜氏家训》《勉学》篇）今天当然没有人能够观遍天下书了。但是相对于一己的研究题旨而言，每一个史学工作者首先便必须能够充分地掌握住基本史籍。否则真像王僧虔“诫子书”中所说的话：“汝开老子卷头五尺许，未知辅嗣何所道，平叔何所说，马、郑何所异，指例何所明，而便盛于麈尾，自呼谈士，此最险事。”（《南齐书》本传）没

有功力而谈玄，尚且危险，更何况是“实事求是”的史学呢？近代西方史学的突飞猛晋决不能完全归功于新观点、新方法，其基本功力的长期积累更值得我们注意。从古代碑文的著录，档案的保存和整理，各种史籍和专集的编纂到无数的专题研究和学报论文，这些都是西方史学的功力的具体表现。事实上，正是由于这一坚实基础的存在，新观点、新方法才能有施展的余地。

俗话说得好：“大处着眼，小处着手。”我们认清了什么是现阶段中国史学的主要任务，这是所谓“大处着眼”。能从“大处着眼”，我们自然不致重蹈史料学派的琐碎和盲目的覆辙。但是中心的目标并不能代替工作的程序。我们不能把“文化形态”、“发展过程”加以口号化，然后安插到每一篇史学论著中去。这是史观学派“以论代史”的旧陷阱。史学研究没有捷径可循。我们只有从“小处着手”，各就性之所近和专门训练之所能，对中国史上具有关键性的各类大大小小的问题进行反复不断的分析与综合。分析与综合之间存在着一种动态的、辩证的关系。在某一类或某一时代的问题分析到可以作初步综合的阶段，我们便尝试着去综合；在综合之际发现了新的空隙，我们又得重新从事分析的工作。不用说，在多数的情形下，历史问题的处理不可避免地要求史学工作者同时在不同的层次上运用分析与综合。但是问题或大或小，工作的性质或偏重分析或偏重综合，都和作品的价值无直接关系。史学作品的价值最后还是为它本身的学术品质所决定的。从研究工作的具体可行的观点说，与其规模过大而流为空疏，则毋宁范围较小而易见驾驭之功。求其中道而立，则社会学家默顿（Robert K. Merton）的“中距程理论”（“the middle-range theory”）之说最足资史学工作者的借鉴。默氏因感于社会学上有些理论过于庞大，以致无从取得经验事实的印证，

所以才特别提倡这样一个"中庸"之道。而他自己的研究业绩已充分说明这确是一条可以走得通的大路。史学也是经验科学的一种，默氏的建议完全可以适用的。

一部中国史浩瀚无垠，它不是一个仅可供少数逞才使气的英雄人物驰驱征服的疆场。只有许多实事求是的史学工作者长期而不断地默默耕耘，才能把这块大地化为一片肥沃的绿野。如果治史可以比作饮水，那么我们不妨说，史学工作者只能企求学到李德裕那种品味的本领，分辨得出扬子江水有上下游的不同，而永远无法具备马祖禅师所说的神通，可以"一口吸尽西江水。"但是最有智慧的还是庄子的话："鼹鼠饮河，不过满腹。"这是每一个史学工作者的最高理想。让我们借用这句话来表示我们对于中国史学的展望！

1979年2月20日于美国康州之橘乡

附　言：

《史学评论》是海内外一群中国史学工作者所共同创办的一份纯学术性的历史刊物。他们不但各有专业，而且分散在海内外不同地区的教学和研究的岗位上。他们之所以能结合在《史学评论》的旗帜之下则是由于两个共同的因素：第一、他们都有认真追求历史知识的理智态度；第二、他们都有热爱中国历史和文化的民族感情。他们深信，在史学研究上，理性和情感是能够而且必须取得平衡的。因此《史学评论》是完全对外开放的；凡是对以上两点抱有同情的史学工作者都可以参加这块小小园地的开垦和耕耘。

《史学评论》的骨干则是一批青年史学工作者。一切发起、筹划、组织、编辑、出版等等实际工作都是他们承担起来的。承他们的

好意，推举我写一篇发刊词。我坚辞不获，只得勉为其难。这篇文字的初稿是根据他们以书面提供的一些共同论点起草的。去年七月中旬，初稿大体写就之后，我并且有机会和他们当面进行了一次相当深入的讨论。在定稿之时，我已经尽量把他们第二次以口头表示的意见包括了进去。但是本文既由我个人执笔，我当然应该单独对它的内容负责。尤其是在个别论点的表达方面，他们并不必然是和我完全一致的。所以最后我们共同决定用我个人的名义发表这篇文字，作为《史学评论》的“代发刊辞”。

从史学看传统

——《史学与传统》序言

本书所辑近几年来已发表的文字都是讨论史学与传统的问题的。全书的基本取径则是从史学的观点来分析中国文化传统中的某些主要方面。因此定名为《史学与传统》。为了进一步说明本书的旨趣，我愿意借此机会交代一下我自己对于“传统”这一概念的理解，特别是这一概念在中国文化史上的应用问题。

首先必须指出，我强调史学的观点乃是区别于哲学的观点和一般社会科学的观点而言的。从哲学的特别是形而上学的观点来讨论文化传统一直是中国近代思想史上十分流行的风气，这种风气到今天仍然没有衰歇。其中最有系统、最具影响，并且出版得相当早的一部著作当推梁漱溟先生的《东西文化及其哲学》(1921 年)。哲学观点的长处在于能通过少数中心观念以把握文化传统的特性。因此在这种观点之下所建立起来的理论也比较使读者易于循持。例如梁先生曾指出中国文化的根本精神是“意欲自为调和持中”，西方文化是“意欲向前要求”，印度文化则是“意欲反身向后要求”。无论接受与否，我们必须承认，这些说法都是梁先生从深思熟虑中得来的。但《东西文化及其哲学》一书之所以曾在学术文化界激起广泛而热烈的

响应则显然要归功于其中论断之简易与直截。哲学观点的弊病正隐伏在这里。尽管哲学家或思想家在立说之际曾经努力寻找种种根据，但在理论既成之后，一般读者往往却只记得几句简易直截的抽象话头，而不再注意其中所包含的复杂而具体的事实了。这就不免将流入朱熹所指责的“虚设议论”的一途，即用“思无邪”三个字来概括全部《诗经》，更不理会三百篇究竟说了些什么。此其一。从哲学的观点说，论断某一文化传统（如中国）最重要的是所持的中心观念。唐君毅先生在《中国文化之精神价值》的“自序”中甚至强调“中心观念”若有毫厘之差则不免全盘皆误。唐先生的说法当然是有充足的理由的。这不但可以作证于唐先生自己的著作，而且也可以说明前面所提到的梁漱溟先生的文化理论。梁先生所持的中心观念便是“意欲”所表现的方向以及“理智”与“直觉”之间的运作关系。但是这里立刻发生了一个无可避免的困难，即每一位哲学家或思想家所持以衡论文化传统的一组中心观念都是个别的、特殊的。我们究竟何所取舍呢？取舍的标准又是什么呢？依照目前研究中国现代思想史的划分标准说，梁先生和唐先生都应该属于广义的所谓“新儒家”一派，但是他们两位之间的差异已极为显著。这里我们不难看到哲学观点本身所蕴藏的内在限制。此其二。

其次让我们简略地检讨一下社会科学的观点。与哲学家之基本上凭直觉与先验观念以总摄文化精神不同，社会科学家在方法论方面是经验的（empirical），在范围方面则包罗万象，不偏于思想的层次。例如人类学家克罗伯（A.L.Kroeber）关于文化成长型态的名著（*Configurations of Culture Growth*，1944 年出版）和社会学家索罗铿（P.A.Sorokin）综论社会文化动力的巨制（*Social and Cultural Dynamics*，共四册，1937 至 1941 年出版）都是专门以历史传统为

对象的。这在社会科学界厚今薄古的一般风气下可以说是非常突出的成就。如果以论据之坚实与分析之客观而言，这一类的著作确与史学的性质相近。但是社会科学的中心任务毕竟是在于寻求一般性的通则，而不在阐释个别文化传统的特性。因此，上述克罗伯与索罗锂两家都企图在世界上不同文化传统之间找出若干共同的类型和发展规律。（从这个角度说，汤因比 A.J.Toynbee 的《历史之研究》在方法论上也应当划入社会学的范围。）这一类的作品诚然大有助于我们对文化传统的一般性的认识。但是如果我们的研究对象是某一特定的传统（如中国），那么我们却不能仅以"类型"和"规律"为满足。从史学的观点说，过分强调"形态"、"规律"最后必然流人只有形式而无内容，只有抽象而无具体，只有一般而无特殊的情况。用中国固有的名词说，也就是有"理"而无"事"；这在史学上即成绝大的荒谬。

我在前面曾指出，社会科学界一般具有"厚今薄古"的倾向，尽管其中少数特出者曾对文化传统的研究有过重要的贡献。这种倾向特别表现在社会科学家不重视"传统"这一观念上面。1971 年社会学家席尔思（Edward Shils）发表了论"传统"（"Tradition"）一文（现收入他的 *Center and Periphery*, *Essays in Macrosociology* 一书，芝加哥大学出版社，1975 年）。在撰写这篇文章的过程中，席氏发现在现代社会科学的大量文献中，几乎找不到有关"传统"这一观念的专著。讨论各种所谓"传统社会"的著作虽多，但竟没有人对"传统性"（traditionality）的特质加以分析。1972 年政治学家佛烈德（Carl J.Friedrich）为"政治学主要概念"丛书（Leonard Schapiro 主编，Praeger 书店出版）撰写《传统与权威》（*Tradition and Authority*）一书，也发生同样的感慨。他最觉得奇怪的是新编的

《国际社会科学大辞典》(*International Encyclopedia of Social Sciences*) 中居然没有列入“传统”一条。(按：旧版《社会科学大辞典》中倒有这一条，是由 Max Radin 执笔的。) 佛烈德推测“传统”之所以失宠主要是由于这个名词在20世纪已被赋予贬义，使人感到它是和“科学”、“进步”、“现代”等价值观念背道而驰的。(见佛氏原书33页) 佛氏的说法虽有道中其中一部分症结，但尚未十分到家。席尔思则提出了一个更深刻的观察。他认为基本关键在社会科学的研究对象是眼前的现实，因此其概念结构大体上是没有时间性的 (atemporal)。社会科学家虽偶然也不免要涉及历史，然而历史在他的分析架构中毕竟只处于一种“残余范畴”(“risidual category”) 的边缘位置。(见 *Center and Periphery*, 184 页) 这是从社会科学观点研究文化传统所不易避免的另一种偏颇。就这一点说，它和哲学观点是异途而同归的：如果说社会科学观点“没有时间性”(atemporal)，那么哲学观点则可以说是“超时间性”的 (supratemporal)。史学观点之重要便在这里充分地显露了出来：它特别注重时间性，恰可以补上述两种观点之不足。

从史学观点来检讨传统，则古今中外一切传统没有不变的。文化传统的整体包罗万象，其变化固不待论。事实上文化中任何一个组成部分的传统也都是日新月异的。诚如席尔思所指出的，即使是专门为了卫护某种传统信仰与经典而建立起来的团体或制度，如基督教的各种宗派及神学院，也无不在逐渐改变之中。尤其有趣的是，宗教传统的改变并不完全由于异端的冲击，而往往来自正统派的卫道。每一个时代宗教教派中的正统人物都致力于宣扬教义的工作，宗教传统的变迁便正是在这种一再阐释的过程中不知不觉地发生的。(见席氏前引书 213－215 页) 如果以中国儒家传统为例，则情形更为明

显。儒家虽不是西方式的宗教，但儒家经典自汉以来即具有“神圣的”（sacred）性格，因此每一时代的儒者都兢兢业业地加以保存、注释和有系统的整理，从两汉、魏晋、南北朝、隋唐、宋明以至清代无不如此。然而我们通察全部经学史便可看出儒学的面貌在每一阶段都有显著的变化。换句话说，中国并没有一个两千年不变的儒学传统，讨论某一传统如不照顾到它的变迁终究是不够全面的。

另一方面，我们也必须指出，传统虽永远在改变之中，但其间终有不变者在，否则将无传统可言了。用中国的术语说，便是“万变不离其宗”。杜牧在《序孙子注》中说：“丸之走盘，横斜圆直，计于临时，不可尽知。其必可知者，是知丸不能出于盘也。”（见《樊川文集》卷十，四部丛刊本）这是一个极生动的譬喻，黄宗羲在《明儒学案》“发凡”中曾引之以论理学家的讲学宗旨。我们也不妨借来说明传统与变化之间的关系。在历史上，诚然不乏个别传统（如某种音乐、艺术或思想流派）因变化过大以致面目全非之例。这就是丸已出盘、变已离宗了。甚至整个文化传统也有这种情况。照斯宾格勒（Oswald Spengler）的说法，西方文化在希腊、罗马时代是“古典式”（classical）或“阿波罗式”（Apollinian）的，其精神为当下自足；到了近代，这种古典精神已经死亡，西方文化是所谓“浮士德式”（Faustian）的，其精神为无限的追求。斯氏曾从建筑、数学、绘画、宗教、政治各方面来证明他的论点。无论我们是否接受他的理论，这至少说明从一个西方人的观点看，古典传统已变到了“丸已出盘”的地步。（按：斯氏的浮士德观念取自歌德，阿波罗观念则取自尼采，这两种关于文化精神的概括在西方知识界一直在广泛地流行着，所以不能认为是斯氏一人之向壁虚构。斯氏《西方之没落》德文原著两册出版于1918与1922年，正与梁漱溟的《东西文化

及其哲学》约略同时。梁氏所谓西方文化是“意欲向前要求”正与斯氏的浮士德型之说相合。但梁氏认为西方文化自希腊以来都是如此，至少从斯氏的立场看，这是缺乏史学观点的笼统之谈。)

本书基本上是从史学观点出发，所以在讨论中国文化传统时总是尽量想兼顾到变化的一面。依照我个人的理解，中国传统不但自始即表现一种独特的形态而且其所经历的变化也别具一格。我以前曾指出，在西方历史的对照之下，中国史似乎比较缺乏里程碑式的发展。许多人以西方为模式，因此觉得中国两千年来在各方面都没有变化，至少没有突破性的变化。其实这是一种错觉。这个问题可以从两方面来看：以西方历史而言，其间诚多惊天动地的划时代的大变动，如文艺复兴、宗教改革、启蒙运动、法国大革命之类，不胜枚举。但是通过后世史家不断地深入研究，这些表面上轰轰烈烈的大变动不但都是其来有渐，而且也并不曾在短时间内全面地改变西方文化和社会的性质。另一方面，中国史虽然在表面上似乎比较平静，但以长远的眼光来观察，仍然有着非常深刻的变化。大体言之，商、周、春秋战国、秦汉、魏晋南北朝、唐宋、明清各时期在社会、文化、制度等方面，也都自成段落，决非简单的朝代循环。不可否认地，在19世纪中叶以前这两三千年间，中国文化变迁的幅度和速度都远比不上西方。不过这是因为西方在最近两三百年中变动得特别剧烈的缘故。如果以1700年为分水线，则中西两方变迁的步伐在此之前实未见有显著的缓速之别。浮士德精神在西方取得主导地位是1700年以后的事。

李鸿章曾慨叹他所经历的是一个“三千年来未有的变局”，这说明19世纪中叶以后，西方浮士德精神的入侵已根本上动摇了中国传统。以往数千年间的变迁都如“丸之走盘”，虽横斜圆直，无所不有，

而实未尝出于盘外。已故宋史专家柯莱基（Edward A.Kracke, Jr.）教授讨论宋代社会曾提出“在传统中变”（change within tradition）的断案，也正是“丸不出盘”之意。这个说法后来一度在美国汉学界颇为流行。这当然只是关于中国传统的一个形式论断，并未涉及其内容，不过较之以往所谓中国传统停滞了两千年那种笼统之谈则不可不谓是一种进步。但是自 19 世纪中叶以来，中国的变革则已非复传统所能范围，在很多方面我们都看到丸已出盘，或至少在盘的边缘上旋转的境地。这便是我们现在所常常谈的传统与现代化的问题。

本书讨论中国传统尤其注意传统与现代化之间的关系。近人关于这一问题的讨论大都集中在现代化如何破坏以至代替了传统的一方面。本书则比较着重另一方面，即在现代化的冲击之下，传统如何变相地保存自己。必须说明，这里所说的传统当然不是一个笼统的东西，而是应该从各种角度加以分疏的。最明显地，如政治传统中的皇帝制度虽已消灭，而变相的皇权依然可以继续存在；思想传统在内容方面虽已焕然一新，但思维的方式却一仍旧贯。从史学的观点对这一方面作深一层的分析至少可以使我们了解中国现代化的难局所在。近百年来，保守派指责现代化破坏了传统的价值，而激进派则怨恨传统阻碍了现代化的进程。双方都言之成理、持之有故。但问题的关键在于双方不但都把“传统”与“现代”看作势不两立，而且也都视“传统”与“现代”为抽象的整体。事实上，中国传统中并不乏现代性的合理因子，如能及时地善加诱发，未始不能推动现代化的发展。以印度为例，它的等级制度（caste system）自然可以说是与现代平等与民主的观念绝不相容的。马克思早就预言印度的传统社会结构将在英国帝国主义统治的压力之下崩溃。但是这个制度后来竟转化为现代性的社团（caste association），因而成为推动民主选举

的基本组织。通过这种组织，一般未受教育的民众也就能够参与政治并改善自己的社会地位和经济状况了。（详见 Lloyd I.Rudolph and Susanne Hoeber Rudolph, *The Modernity of Tradition-Political Development in India*, The University of Chicago Press, 1967, esp.pp.17－36）从这个例子看，戊戌变法前后梁启超关于伸张民权必自绅权始的主张确不失为一种明通的见解。也许这正是中国社会从传统过渡到现代的一个重要途径，可惜在当时那种主观条件与客观形势之下，这个主张根本便没有得到一般人的充分注意，更不必说认真地考虑了。

析而论之，中国文化传统和任何其他主要文化传统一样，包括了政治、思想、社会、经济、宗教、伦理、法律各种部门。各部门之间虽然在大体上互有照应而形成一独特的文化系统，但分别地看它们却又各有发展的历史；更重要地，各部门之间的前进步伐也往往参差不齐，且多紧张与冲突。例如以政治传统而言，明代是专制的高峰；但以思想传统言，王学则提倡个性的解放，政统与道统几乎背道而驰。道统与政统虽同为传统的产物，但以现代的标准衡量，二者的性质则颇有差异。政统具有强固的传统性格，道统中却蕴藏着浓厚的现代精神。清末学人如章炳麟、梁启超等一方面猛烈地攻击中国的政治传统，另一方面则大肆宣扬黄宗羲的《明夷待访录》，这恰好说明他们已直觉到这两种传统之间的分别所在。然而在此后几十年中，道统中具有现代性的批判精神并没有获得充分的发展，反而是传统性格的政统却在崭新的现代面貌之下空前地加强了。造成这一悲剧的历史因素甚为复杂，自未易一言以概之。但是专从思想层面说，中国知识分子不能以历史的与分析的眼光去辨别传统，终究是有相当的责任的。“五四”以来由于我们在狂热的心理状态下追求现代

化，流弊所至，竟不分青红皂白对中国的传统全面地加以鄙弃。这真像西方谚语所说的，把小孩子和澡盆里的脏水一齐都倒掉了。欲速则不达，结果是延迟了现代化的过程。而现代化之稍有成绩可见者大体也都偏在技术方面。至于精神方面、基本价值方面，传统则依然占有绝对的优势，不过蒙上了一层薄薄的现代面纱而已。

最后，在结束这篇序文之前让我略提一提人类学上所谓“大传统”和“小传统”的概念。这两个名词是由雷德斐（Robert Redfield）在《农民社会与文化》（*Peasant Society and Culture*，The university of Chicago Press，1956）中正式提出来的，但是并非全新的观念。此外如“高层文化”（High Culture）与“低层文化”（Low Culture）或“民间文化”（Popular Culture）之类也具有相近的涵义。不过雷氏的大小传统是特别指农民社会而言的。其大意是说大传统是少数有思考能力的上层人士创造出来，如中国的儒家或道家；小传统则是大多数不识字的农民在乡村生活中逐渐发展而成的。这个理论中最重要的一点即是强调这两个传统之间的互相依存、互相交流的关系。这与西方人一向强调上层与下层文化或思想互相对立与冲突确是不同。（详见该书第三章“传统之社会构成”）

雷氏在建立大小传统的理论时本已参考了中国的经验，因此这种分别自然也较能说明中国的文化传统。但本书却未尝进一步分辨这两种不同的传统，而径以大传统为讨论的对象。我之所以采取这样处理方式，一方面固然是因为本书究属通论性质，而非专题研究，另一方面则因为我深信中国的大传统和小传统之间的关系尤为密切，远在人类学家所观察的一般农民社会之上。所以在一般性的讨论中，中国的大传统足以概括小传统。

西方人类学家或民俗学家之所以特别注意到大小传统之别，最初

是由于他们去研究地方性的民间文化时发现它本身往往不是独立自足的，而是从上层文化（如神学、哲学、科学、艺术）中渗透下来，不过经过了一番“俗化”而已。另一方面，他们又发现大传统中不少伟大的思想与重要观念也往往起源于民间。西方最先强调上层与下层文化之间这一共同生长关系（symbiotic relationship）的是佛斯特（George F.Foster）所写的一篇经典作品，“什么是民俗文化?”（“What is Folk Culture?” American Anthropologist，Vol.55，No.21，1953，pp.159－173）雷氏也由于多受到此文的启发才觉得农村研究必须发展新观念与新方法以说明新的经验。（见雷氏前引书，41页）大小传统之说于是遂应运而起，风行一时。纪尔兹（Clifford Geertz）研究爪哇宗教的名著亦尝援引之以解释其地绅士与农民之关系。（见 *The Religion of Java*，The University of Chicago Press，1976 本，第十七章）但是我们细察这些人类学家的作品，即可见他们所研究的地区都有一外来的征服文化的背景。佛斯特和雷德斐的对象是西班牙人所征服的拉丁美洲，纪尔兹的对象则是荷兰人统治了三百年的殖民地。因此这些社区中的上层阶级和下层阶级之间都不免在文化上发生了较大的距离。尽管研究者所强调的是大传统与小传统之间的交互影响，我们恐怕仍不宜机械地根据这种文化背景所建立的模式来说明中国的情况。

如果直接从中国史的考察入手，我们将不难发现，这些人类学家所惊诧的“新经验”在中国实在是很古老的文化现象。尤其重要的是中国古人不但早已自觉到大传统与小传统之间的密切关系，而且自始即致力于加强这两个传统之间的联系。我深信这一点颇有助于说明几千年来中国文化传统所表现的一种独特的稳定性。

中国古代的大传统当然非礼乐莫属，而礼乐便有民间的来源。孔

子曾说："先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也。"傅斯年先生曾解"野人"为乡下的农人，"君子"为城里的上等人，大体上是有根据的。（但傅氏进一步说野人为被征服的殷人，君子是统治阶层的周人，则推论过当。见《傅孟真先生集》第四册《周东封与殷遗民》）人类学上的大传统和小传统也包括着城市与农村的分别。另一方面，古代又有"礼失求诸野"的说法；这就表示大传统形成之后又渗透到农村的小传统之中，并在那里获得较长久的保存。

大传统必须从各地小传统中吸取养料，这是中国古人早就懂得的真理。我们虽不必相信三代即有"采诗"之说，但"史为书、瞽为诗、工诵箴谏，大夫规诲、士传言、庶人谤"的记载总当有些事实的背景。（见《左传》襄公十四年条及《国语·周语上》）而且汉代的乐府则确实采自民间；《汉书》《艺文志》"古有采诗之官，王者所以观风俗，知得失，自考正"的说法至少可以用来说明汉代的情况。这种观念一直到明清之际尚有人坚持着。刘献廷说：

> 余观世之小人，未有不好唱歌看戏者，此性天中之诗与乐也；未有不看小说听说书者，此性天中之书与《春秋》也；未有不信占卜祀鬼神者，此性天中易与礼也。圣人六经之教，原本人情。而后之儒者乃不能因其势而利导之，百计禁止遏抑，务以成周之刍狗，茅塞人心，是何异壅川使之不流？无怪其决裂溃败也。

又说：

> 余尝与韩图麟论今世之戏文小说，图老以为败坏人心、莫

此为甚，最宜严禁者。余曰：先生莫作此说，戏文小说乃明王转移世界之大枢机。圣人复起，不能舍此而为治也。（均见《广阳杂记》卷二）

刘氏在这里径以六经即民间小说、戏曲、占卜、祭祀的前身，其说虽似创辟，而实合古义。明末清初颇多具有同类想法的人，刘氏所最推重的金圣叹便是以评点小说戏曲著称的。而同时又有刘子壮者，刻行《水浒传》而更其名曰《宋元春秋》（见邓之诚《清诗纪事初编》卷八，931－932页），更显然是把小说当作《春秋》了。中国的大传统颇源于小传统，于此可见其一斑。

另一方面，中国古人也自觉地要把大传统贯注到民间，以改造小传统，这便是历史上所常提到的礼乐教化与移风易俗。孔子早就有"道之以德，齐之以礼"的主张。两汉循吏所推行的教化政治便曾大有助于大传统在中国的传播，所以《后汉书》"循吏传序"特用"导德齐礼"的话来描写他们。一般而言，大传统的传播人是哲学家、经典学者、神学家、牧师等人；但在中国文化史上，我们还得加上循吏，他们化民成俗，把大传统的中心价值播散到各地，特别是边远地区；由于汉代是第一个长治久安的统一王朝，因此循吏的贡献尤为卓著。两《汉书》《循吏传》中纵不免有溢美之词，而大体事实是不必怀疑的。我们只需举一个史例即足以说明汉代大传统对小传统的陶冶之功。现代有些马克思派的史学家曾努力在中国史上寻找代表农民意识的文献。他们最初在《道藏》中选中了一部《太平经》（大约是东汉末期的作品），便把它宣扬成"中国最早的一部农民革命的经典"。但是后来再研究下去，竟发现《太平经》中充满了忠、孝、顺之类儒家的观念，完全没有农民"革命"的意味。于是研究

者只好改口，说《太平经》乃是地主阶级借着宗教外衣来麻醉农民的鸦片了。其实《太平经》的确不折不扣地代表了下层社会的思想，正是人类学上所谓大传统在小传统中被歪曲运用的典型例证。不过由于中国的小传统受大传统的浸润更深更久，故更难分辨而已。尤有趣者，敦煌出土的《老子想尔经》（与《太平经》时代略相同）也同样反映着大传统对小传统所发生的深远影响。不但如此，汉代以后中国的大传统包括了儒、释、道三教，而民间种种小传统也是糅杂三教而成。后世的小说、戏曲、变文、善书、宝卷之类所谓“俗文学”中，以思想而论，大体还是不脱忠、孝、节、义、善恶报应那一套观念的笼罩。换句话说，小传统基本上是大传统的变相。

我当然不是否认中国史上也有民间邪教的事实，但是我们决不能把一些偶发的事件夸大成历史主流。中国农民阶层并没有一个追求“千禧年”（the millennium）的“革命传统”。历史上以“弥勒降生”、“白衣天子”或“明王出世”之类口号来鼓动并组织造反的人，如进一步分析，却并不是农民出身。安土重迁的农民是最不肯造反的社会阶层。（不但中国农民如此，欧洲亦然，可参看 Norman Cohn, *The pursuit of the Millennium*, A Harper Torchbook, 1961, esp.pp.21－32）中国史上自然也有正统与异端之争或传统与反传统之争，但这种争执并不必然起于大传统与小传统之间的冲突，而往往发生在大传统的内部，如儒、释之间或释、道之间。而且大传统的分与合有时也隐隐约约在小传统中找得到痕迹。总之，人类学上大小传统的概念虽不是完全不能用来研究中国文化，但是如何在运用之际适当地把握住其间的分寸则不是一件很简单的事情。

本书所收文字并非一气呵成，而且每一篇都有其特殊的问题与重点。现在既在《史学与传统》的总题目之下汇成专册，作者自觉有

责任向读者交待一下他所持的基本理论和方法。这一篇解题式的序文便是在这一心理压力之下断断续续地写成的。事实上，在史学与中国传统这一广大的知识领域之内，作者想说而未说的话远比所已说者为多。在未说的话之中，有些是由于工作较忙一时还抽不出闲暇来说，但更多的则是因为自己的学力未至，不知道究竟应该怎样说才好。这篇序文如果略有助于读者了解本书的一些未尽之意，那便是作者的最大奢望了。

1981 年 10 月 13 日于耶鲁

顾颉刚、洪业与中国现代史学

1980年年底中国史学界不幸失去了两位重要人物：顾颉刚先生和洪业（煨莲）先生。两位先生都是1893年出生的；逝世的时间也仅仅相差两天：洪先生卒于12月23日，顾先生卒于25日。

顾先生是苏州人，系出著名的吴中世家，早年所受的是中国传统的经史教育；洪先生原籍福建侯官，早年就受到西方基督教的影响，并且是在美国完成正式教育的。但是尽管他们的家世和文化背景都不相同，在史学上两位先生却很早就是志同道合的朋友了。洪先生是1923年从美国回到燕京大学任教的，这正是顾先生以“古史辨”轰动中国学术界的一年。洪先生在美虽治西洋史和神学，但回国之后治学的兴趣很快地就转到中国史方面来了。这是和当时胡适之、顾颉刚诸先生所倡导的“整理国故”的运动分不开的，而顾先生对他的影响尤大。洪先生生前曾屡次和我提到这一点，决不会错的。1929年顾先生到燕京大学历史系来担任古代史的教学，他和洪先生在学术上的合作便更为密切了。最值得纪念的是他们共同发现崔述夫妇的遗著和访问崔氏故里的一段经过。最近顾先生在“我是怎样编写《古史辨》的？（上）”一文中曾特别回忆到这一段。他说：

当“五四”运动之后，人们对于一切旧事物都持了怀疑态度，要求批判接受。我和胡适、钱玄同等经常讨论如何审理古史和古书中的真伪问题。那时我们就靠了书店主人的帮助，找到了这部《崔东壁遗书》。后来我同几位燕京大学的同事在图书馆里找到了崔述的《知非集》，又组织了一个旅行团到大名去采访，看到了他墓碑上的记载，又借钞了崔述的夫人成静兰的《二余集》，崔述的笔记《荍田随笔》。（英时按：原名《荍田剩笔》，顾先生误忆。见《中国哲学》第二辑，1980年3月，337页）

这里所说燕京大学的同事其实主要是指洪先生，因为《知非集》是他在燕大图书馆中发现的，而“崔东壁先生故里访问记”一文也是由洪、顾两先生共同署名发表的。（均见《崔东壁遗书》，台北河洛出版社影印本，1975年，特别是顾先生在《遗书》“序”中对洪先生表示感谢的一段，见3页。）顾先生不提洪先生之名，大概是有所顾忌，而胡先生因为已获得公开的“解放”，所以反而不必避讳了。

洪、顾两位先生恰好代表了“五四”以来中国史学发展的一个主流，即史料的整理工作。在这一方面，他们的业绩都是非常辉煌的。以世俗的名声而言，顾先生自然远大于洪先生；“古史辨”三个字早已成为中国知识文化界的口头禅了。但以实际成就而论，则洪先生决不逊于顾先生。洪先生三十岁以后才专治中国史，起步比顾先生为晚，然而顾先生由于早年遽获大名之累，反而没有时间去做沉潜的工夫。所以得失之际，正未易言。最后三十多年间，他们两人的学术生命尤其相差得甚远。顾先生受政治环境的影响太大，许多研究计划都无法如期实现。例如《尚书》译注的工作，在“古史辨”

时代即已开始，60年代在《历史研究》上续有新作，但全书似乎未及完篇。（最近两年发表的有关《甘誓》、《盘庚》诸篇主要都是由他的助手代为完成的。）所以就最后三十余年而言，他的成绩不但赶不上"古史辨"时代，而且也不能与抗日战争期间相比；因为即使在抗战的那种困难条件下，顾先生尚能有《浪口村随笔》之作。（后来正式出版的《史林杂识》即是其中的一部分。）这实在不能不令人为之扼腕。对照之下，洪先生在同一段时期却仍能不断地在学问上精进不懈。洪先生是在1946年春间应聘到美国哈佛大学来讲学的。据他有一次谈话中透露，他当初只打算在美国住一两年，借以补足战争期间接触不到国外汉学研究的缺陷。但是后来中国的政治局势变化得太快，他终于年复一年地在美国住了下来。

从1946年到1980年，洪先生发表了许多分量极重的学术论著。举其荦荦大者，英文专著有《中国最伟大的诗人杜甫》（上下两册，哈佛大学出版，1952年），英文论文有《黄遵宪〈罢美国留学生感赋〉译注》（《哈佛亚洲学报》，卷十八，第一、二号，1955年6月）、《钱大昕咏元史诗三首译注》（同上，卷十九，第一、二号，1956年6月）"A Bibliographical Controversy at the T'ang Court"（同上，卷二十，第一、二号，1957年6月），"A T'ang Historiographer's Letter of Resignation"（同上，卷二九，1969年）。中文论文之较为重要者则有《破斧》（《清华学报》新一卷，第一期，1956年）、《再论臣瓒》（同上，新三卷，第一期）、《〈韦弦〉、〈慎所好〉二赋非刘知几所作辨》（《中央研究院历史语言研究所集刊》第二十八本下册，1957年5月）、《再说西京杂记》（同上，第三十四本下册，1963年12月）。

凡是读过洪先生论著的人都不能不惊服于他那种一丝不苟、言必有据的朴实学风。他的每一个论断都和杜甫的诗句一样，做到了所

谓“无一字无来历”的境地。但是洪先生晚年最精心的著作则是刘知几《史通》的英文译注。他对《史通》的兴趣发生得相当早，认为这部书是世界上第一部对史学体例进行了系统讨论之作。因此他发愤要把它译出来，让西方人知道中国史学造诣之深和发展之早。前面所列的单篇论文，其中不少便是《史通》译注的副产品；而1969年的“A T'ang Historiographer's Letter of Resignation”事实上即是《史通》“忤时”篇的译注。由于他的态度认真，不肯放过《史通》原文中每一句话的来历，译注工作所费的时间几乎到了不可想像的程度。记得十五六年前洪先生曾告诉我，他已戒掉了烟斗，要等《史通》译注完成后才开戒。但他究竟最后有没有照预定的计划结束这一伟大的工程，我现在还不十分清楚。希望整理洪先生遗著的人要特别珍视这一方面的文稿。洪先生为了要整理出一个最接近本来面目的《史通》本子，曾进行了精密的校勘工作，除了他以前在燕京大学所校的多本外，近几十年来又广搜各种异本。其中最重要的有台北中央研究院历史语言研究所的乌丝栏钞本（原为明钞本，是最接近宋刊本的一种），和郭孔延《史通评释》（这是最早的注释本，刊于1604年，原藏抗战前日本人所办的北京人文科学研究所，现亦归史语所），以及台北中央图书馆所藏的明刊蜀本《史通》。我曾不止一次向洪先生提议，请他整理出一个最理想的校本，分别刊行，以取得与译注相得益彰之效。他表示十分同意我的看法。希望我们能在洪先生的遗稿里发现这样一部完美的校本。

洪先生平素与人论学，无论是同辈或晚辈，绝对“实事求是”，不稍假借。他博闻强记，最善于批评，真像清初人说阎若璩那样，“书不经阎先生过眼，谬误百出”。1958年周法高先生在哈佛大学访问时曾以《颜氏家训汇注》的稿本送请洪先生评正，后来周先生告诉

我，洪先生曾指出其中可以商榷之处不下百余条。但是另一方面，洪先生却又深受中国“温柔敦厚”的诗教传统的熏陶，对古人不肯稍涉轻薄。1954 年胡适之先生曾经多次与洪先生为全谢山问题发生争论，书札往复不休，主要关键便在于洪先生认为胡先生说全谢山吞没赵一清（东潜）《水经注》校本，是一种不应有的厚诬古人。在 10 月 20 日一封长信中，洪先生特别强调“罪疑惟轻”的古训；在 12 月 8 日一封更长的信中论及赵东潜《接谢山札云典衣得三缗聊助客乏寄谢》诗则说：

> 谢山之贫，东潜不容不知。三缗虽无济甚事，言谢之诗讵可顿违温柔敦厚之教。业稍读二家书道及彼此之处，止觉彼二人交谊，终始无嫌。彼此征引虽亦间加纠正，总见称是多于言非。盖从他山之攻，转显丽泽之益。此亦儒林佳话，可风来学。（原信影本见《胡适手稿》第六集卷一，144 页）

其实洪先生这几封信宅心之忠厚，真足以风今世，学问的深湛尚是余事耳。1973 年哈佛燕京社的同仁们发起一个祝贺洪先生八十岁生日的集会。我当时曾写了一首七律为寿。诗曰：

> 娇娇仙姿八十翁，名山业富德符充。
> 才兼文史天人际，教寓温柔敦厚中。
> 孙况传经开汉运，老聃浮海化胡风。
> 儒林别有衡才论，未必曹公胜马融。

“学际天人，才兼文史”是《旧唐书》刘知几及其他史官列传末的史

臣评语；“温柔敦厚”则正是指洪先生的人格修养而言的。末语针对当时中国大陆的局势而发，所指更是极为明显。1974年我在香港，听说洪先生在哈佛燕京图书馆看报，读到那些毫无理性的“批孔”言论，气愤之至，出来时竟在图书馆大门前跌了一跤，把头都摔破了，几乎因此送命。可见洪先生虽从小受西方教育，又信仰基督教，但内心深处始终是一位彻底为中国文化所融化了的读书人。

我始终没有和顾先生接触过，但是通过师友们的平常谈话，对顾先生的性情之厚和识量之弘也是十分心仪的。1978年10月在“美国汉代研究考察团”的访问行程中，我们全体团员都希望能见到顾先生，我个人更是高兴有此机缘得偿多年的宿愿。不幸其时适值顾先生因病入医院治疗，不能见客。我曾特别请人转达个人对他老人家的仰慕之意，他也传语希望以后在学术上彼此保持联系。但是想不到我竟再也没有机会见到他了。

钱宾四师最近在他的《师友杂忆》中曾多次提到他和顾先生之间的交谊。宾四师和顾先生先后两度共事，第一次是民国十九年在北平燕京大学，第二次则是抗战期间在成都齐鲁大学国学研究所。事实上，宾四师从中学转入大学任教便是由顾先生极力促成的。宾四师说：

> 余在苏中，函告颉刚，已却中山大学之聘。颉刚复书，促余第二约，为燕京学报撰文。余自在后宅，即读康有为《新学伪经考》，而心疑，又因颉刚方主讲康有为，乃特草刘向、歆父子年谱一文与之。然此文不啻特与颉刚诤议，乃颉刚不介意，既刊余文，又特推荐余至燕京任教。此种胸怀尤为余特所欣赏，固非专为余私人之感知遇而已。（见《师友杂忆》“北平燕京大学时代”章，刊于香港《中国人》月刊，1980年2月号，65页）

文中所说“中山大学之聘”，也是由顾先生推介而来的，这种学术为公的胸襟实在少见。顾先生不但对同辈论学之友虚怀推重，并且对门人后学也汲引不遗余力，绝没有一点“好为人师”的矜持。宾四师又记与顾先生在成都的谈话云：

> 颉刚人极谦和，尝告余得名之快速，实因年代早，学术新风气初开，乃以枵腹骋享，不虞得名。乃历举其及门弟子数人，曰，如某如某，其所造已超于我，然终不能如我当年受人重视。我心内怍，何可言宣。其诚挚恳切有如此。（《师友杂忆》："成都齐鲁大学国学研究所"，《中国人》月刊，1980年7月号，44页）

我深信顾先生这些话完全发自肺腑，因为这和他平素的作风是一致的。举例来说，顾先生在民国十九年所发表的《五德终始说下的政治和历史》是现代中国史学上一篇体大思精的文字。但刊布之后，顾先生丝毫不自假满，一再要友生们表示不同的见解。现在收入《古史辨》第五册中的不但有朋友辈的商榷文字（如钱宾四师、刘节先生和范文澜先生），而且还有几篇学生的批评之作（如陈槃先生、童书业先生、徐文珊先生）。可见他的确相信韩愈“弟子不必不如师，师不必贤于弟子”之说。

在这一点上，洪先生也和顾先生有相似之处。胡适之先生为司徒雷登自传写序，曾特别推崇洪先生在燕大收集图书、出版学报及编纂引得各方面的贡献。洪先生写信给胡先生说：

> 拜读大序，则愧感弥甚。感公惠隆，愧我功薄。图书之收集，多由田洪都、薛瀛白、顾起潜诸君之力。学报之校订，几

全由容希白、八媛兄妹之劳。引得之编纂则尤聂崇岐一人之功。业随诸君之后，虽亦薄贡其微，不过欲稍涤昔年教会学校忽视国学之羞尔。（见《胡适手稿》第六集卷一，52页）

洪先生晚年对他在燕京大学所培养出来的几位史学家常常称道不置，如齐思和先生的春秋战国史、聂崇岐先生的宋史、翁独健先生的元史、王钟翰先生的清史，都是洪先生所激赏的，其中尤以对聂先生的情感最为深厚。洪先生认为聂先生不但学问好，人品更是高洁。我个人曾在燕京大学历史系读过一个学期，那时系主任正是齐先生；聂先生的“中国近代史”和翁先生的“历史哲学”都是我曾修过的课程。以我的亲身体验而言，我觉得洪先生对他们几位的推许丝毫没有溢美之处，决不像汪渔洋说白香山推重元微之那样，乃出于“半是交情半是私”。

在近代中国史学的发展历程上，顾先生和洪先生可以说是代表了史学现代化的第一代。尽管他们都继承了清代考证学的遗产，在史学观念上他们则已突破了传统的格局。最重要的是他们把古代一切圣经贤传都当作历史的“文献”（document）来处理。就这一点而言，他们不但超过了一般的乾嘉考据家，而且也比崔述和康有为更向前跨进了一步。洪先生治学最严谨，其专门著作中，往往语不旁涉。所以我们不妨专就顾先生的议论来说明这个问题。

顾先生虽然接着康有为、崔适讲王莽、刘歆伪造群经的问题，但他却早已跳出了今文经学的旧门户。他曾一再声明，他只是接受今文学家的某些考证，而并不采取他们的经学立场。因此他坚决地宣布：

> 我决不想做今文家；不但不想做，而且凡是今文家自己所建立的学说我一样地要把它打破。（见《跋钱穆评〈五德终始说下的政治和历史〉》，《古史辨》第五册，632 页）

换句话说，他的目的与经学家不同，不是为了证明某种经学理论而辨伪。甚至对于崔述的疑古辨伪，他也觉得不够彻底。因此他认为崔氏尚只是“儒者的辨古史，不是史家的辨古史。”在顾先生看来，“要辨明古史，看史迹的整理还轻，而看传说的经历却重。”（均见《与钱玄同先生论古史书》，《古史辨》第一册，59 页）这样一来，史学的重心才完全转移到文献问题上面来了。兰克曾说：

> 在我们把一种作品加以历史的使用之前，我们有时必须研究这个作品本身，相对于文献中的真实而言，到底有几分可靠性。（转引自 Leonard Krieger, Ranke, the Meaning of History, University of Chicago Press, 1977, P.6.）

这就是顾先生所谓“史家的辨古史”的态度了。顾先生“层累地造成的中国古史”之说之所以能在中国史学界发生革命性的震荡，主要就是因为它第一次有系统地体现了现代史学的观念。所以此说一出，无论当时史观如何不同的人都无法不承认它在史学上所占据的中心位置。语言学派的史家认为顾先生已在中国“史学上称王”，有如牛顿之在力学，达尔文之在生物学。（见傅斯年《与顾颉刚论古史书》，见《傅孟真先生集》第一册，上编丁函札类，62 页）甚至马克思派的人也不能不佩服他的“卓识”，并说“旧史料中凡作伪之点大体是被他道破了。”（见郭沫若《中国古代社会研究》，1954 年版，274－275 页）

在“史料学”或“历史文献学”的范围之内，顾先生的“累层构成说”的确建立了库恩（Thomas S.Kuhn）所谓的新“典范”（“Paradigm”），也开启了无数“解决难题”（“Puzzle-Solving”）的新法门，因此才引发了一场影响深远的史学革命。除了《古史辨》集结为七厚册外，还有无数散在各报章杂志的文字都是在《古史辨》影响之下写成的。文献是史学的下层基础；基础不固则任何富丽堂皇的上层建构都不过是海市蜃楼而已。顾先生尽管在辨伪与考证各方面都前有所承，然而他的“累层构成说”却是文献学上一个综合性的新创造，其贡献是长远而不可磨灭的。把“传说的经历”看得比“史迹的整理”还重要——这是中国传统考证学者在历史意识方面所从来没有达到的高度。顾先生并不是从事平面的辨伪，如一般人所误解者；他是立体地、一层一层地分析史料的形成时代。然后通过这种分析而确定每一层文献的历史涵义。例如他和童书业先生合写的“夏史三论”，把夏代“少康中兴”的传说推定在东汉光武中兴之后。（见《少康中兴辨》一节，《古史辨》第七册，下编，233－255页）这个假设是否成立是另一问题，但是我们不能不承认这一敏锐观察充分地表现了现代史学的观点。陈寅恪先生考释唐代府兵制前期的史料和《桃花源记》的史源，虽然时代不同，其精神也同属现代的。洪先生的《春秋经传引得序》、《礼记引得序》等篇更是现代文献学研究的杰作。洪先生以《礼记引得序》一文而荣获法国1937年度的儒莲（Stanislas Julien）汉学奖，是完全受之无愧的。

最近几十年来西方的史学观念在遽烈的变动之中，史学与文献（“document”，广义的“文献”不限于文字记载，风俗、习惯、法律、制度等都包括在内）的关系究当如何，目前已有不同的看法。法国当代名历史哲学家福科（M.Foucault）认为审订文献的真伪、性

质、意义，然后再在这种基础上重建历史陈迹，这已是陈旧的史学了。新的史学则不取这种被动的方式，而是主动地组织文献，把文献分出层次、勒成秩序、排作系列、定出关系，并确定何者相干何者不相干等等。（看 Michel Foucault, *The Archaeology of knowledge*, translated from the French by A.M.Sheridan Smith, Harper Torchbooks, 1972.pp.6－7）其实这一类的说法，听起来似乎新奇可喜，运用起来却非常不简单。它所针对的主要仍是史学中的主观与客观的问题。柯林伍德（R.G.Collingwood）强调史事的内在面和史学家必须重演（re-enact）古人的思想也就是要说明主客如何统一。近二三十年来解释学（Hermeneutics）大为活跃并影响到史学的观念。解释学家与"文件"（"text"）或"作品"（"work"）之间的关系正和史学家与"文献"之间的关系甚为相似。所以有些解释学家如包德曼（Rudolf Bultmann）也讨论到怎样了解历史文献的问题，包氏认为无论史学家如何力求客观，他终不能完全摆脱掉自己的观点。他并援柯林伍德的理论为助，以强调对历史文献不可能有所谓纯客观的解释。（见包氏的 *History and Eschatology*. New York: Harper, 1975.pp.110－120）

就中国史学的传统而言，我们并没有严重的主客观对立的问题。中国史学一方面固然强调客观性的"无征不信"，另一方面也重视主观性的"心知其意"。强调史学必须主动地运用文献是无可厚非的。但是如果因此而造成一种印象，使人觉得文献学的考订工作完全无足轻重，那将是史学上的一个足以致命的错误了。在解释学方面，近来也有人起而为客观性问题辩护。意大利法制史家贝谛（Emilio Betti）在这一方面的贡献最大。简单地说，贝谛承认文件的客观性离不开解释者的主观性。但是他特别强调，解释者的主观性必须能透进解

释对象的外在性与客体性之中。否则解释者不过是把自己的主观片面地投射到解释对象之上而已。所以在贝谛看来，解释学最重要的第一条戒律便是肯定“解释对象的自主性”(autonomy of the object of interpretation)。(见 Richard E. Palmer, Hermeneutics, Northwestern University Press, 1969. pp. 54－56)

如果我们把贝谛在解释学方面所提出的原则应用到史学方面，我们便立刻可以看出顾先生的“累层构成论”不但肯定了“解释对象的自主性”，而且也在一定的程度上表现出解释者（史学家）的主观性已透进解释对象（文献）的外在性与客体性之中。许多古代文献一到了顾先生手上往往都变成了活的材料；这正是因为他一方面严格遵守“无征不信”的信条，而另一方面对于古人的作品则又要求做到“熟读深思，心知其意”的地步。因此主客之间不但存在着一种动态的关系，而且往往融成一片。不仅此也，顾先生同时又是在“通古今之变”的史学传统下成长起来的人，他研究古史是和他研究吴歌和孟姜女故事的演变分不开的。前引福科所谓主动组织“文献”、划清层次、建立系列、确定关系……之类的“新史学”，顾先生事实上已做到了不少。这尤其以他后期的历史作品为然。抗战期间他以边疆少数民族的风尚证中原之古史，在昆明写出了《浪口村随笔》，使许多本来僵死的古代记载都获得了新的生命。李亚农氏谈到“五四”以后的中国史学，特别是“古史辨”一派时，就曾说过：

> 由于弄清楚了许多历史事实，使它有了可能更具体、更深入地认识中国历史，从而把一部分史实或历史形象化了，使过去中国人民的生活得以活灵活现地出现在读者脑筋中来，从而帮助了读者更具体地去理解业已过去的中国人民的生活。今姑

且举两个例来说，当著者读到张荫麟氏的《中国史纲》（上古篇）和顾颉刚氏的《浪口村随笔》原稿的时候，就有这种感觉。（见《欣然斋史论集》，1962年，“总序”，19页）

李氏和顾先生的史学观点完全不同，因此他谈顾先生历史作品的真实感受也就特别值得注意。

顾先生毕生以“古史辨”为世所知；这里有幸也有不幸。不幸的是很多人以耳代目，认定顾先生一生的工作纯是辨伪。有些人甚至只记得顾先生自己早已放弃的某些错误的假说，譬如说：大禹是条虫。其实顾先生除了辨伪之外还有求真的一面，而且辨伪正是为了求真。他辨伪尽有辨之太过者，立说也尽有不尽可信者，但今天回顾他一生的业绩，我们不能不承认顾先生是中国史学现代化的最先奠基人之一。

顾先生的《古代史论文集》和洪先生的《论学集》不久都将问世。这是中国现代史学史上的重要里程碑。中国史学今后将何去何从，现在自未易言。但是无论史学怎样发展，它永远也离不开文献学的客观基础。因此我们可以断言，顾、洪两先生的著作决无所谓“过时”的问题；它们将继续为新一代的史学家提供学习的范例。

1981年4月7日

学术思想史的创建及流变

——从胡适与傅斯年说起

杜所长，各位女士、先生，很高兴能够参加这一次会议。[1]为了配合庆祝中央研究院历史语言研究所创建七十周年，我的讲题尝试结合与本所历史有密切的关系，同时以中国学术思想史研究为范畴，选定以胡适和傅斯年为例，说明二人所建立的一套古代学术思想史研究方法及它在中国学术史上建立史学新典范的意义。

先说明为什么要从古代学术思想史这一范畴来谈中国史学新典范的建立。我的第一个理由是：20世纪中国新史学，可以说是专业化的史学。从前乾嘉考据学者虽有许多超过专家水准的研究，但实际上没有发展出专业的史学；真正产生专业的史学，历史语言研究所是第一个。甚至在胡适1917年刚返国回北京大学任教“中国哲学史”课程的过渡时期，史学也还未达专业化的地步，一直要到傅斯年创立历史语言研究所后，史学才奠定专业化的基础。其次，中国史学的

〔1〕 英时附语:这篇文章是根据我当场发言的记录整理出来的。我仅仅作了少量的文字修饰和增添了一些新论据。但全篇仍保持原来的样子。我要特别感谢林志宏先生费心整理的努力,他并且尽量为原文增添了出处,详举书、文的名称和卷数、页数。我很惭愧没有时间重新改写这篇讲词,请读者原谅。1999年11月12日。

建立也非各方面齐头并进的。如经济史和社会史的形成和发展都相当地迟。政治史本来是我国撰作历史的特长，然而清代在撰写大规模史著方面并没有突破前人的成就，所以章炳麟说清人考史者多，撰史者少。[1]所以，民初新史学的渊源是来自清中叶所谓经史考据之学：从经学一步步发展，由治经而进行训诂，借以了解古代的语言，又因为要懂得古代语言，于是便寻找同时代的语言，这样就牵涉到由经学延伸至史学、子学的问题，然后则再配合古史来谈经学。钱大昕曾提及经学家只看前三史，后面便不看的情况，[2]至少到清末民初期间，学术思想界如章炳麟、康有为、梁启超及胡适等，仍是如此，他们读的书籍仍旧集中在先秦部分。傅斯年也称自已所读的还是先秦书籍，而且已历经清代学者长期的整理。这也就是说，如果我们承认现代史学曾经历"革命"过程的话，那么事实上它是从中国古代哲学史或学术思想史的研究开始的，而胡适先生在此则恰好扮演着一个革命性的角色。

胡适的《中国哲学史大纲》自1919年出版至今已八十年，我们倘使把他的博士论文《先秦名学史》（*The Development of the Logical Method in Ancient China*）互相参照，颇能看出其间完整地两个阶段性。而这也正是过去中外治史学者所忽略之处。通常中国学者研究胡适时，往往只谈胡的前著，而西方在提到胡适方面也仅引用后著，我觉得两者须配合起来，才能理解胡适在中国哲学史研究上的意义。据顾颉刚回忆和说明可知，事实上《中国哲学史大纲》在未发表前便已引起轰动。主要原因是因为过去的中国哲学史从神农、伏

[1] 见章炳麟，《清代学术之系统》，《师大月刊》10(1934)：157。
[2] 江藩，《国朝汉学师承记》（北京：中华书局，1998年第二印），卷三，49页。

羲讲起，教了半年才及周公，[1]说明当时讲授哲学史的情况，多少代表着文人业余发挥的成分，未及专业化程度；而胡适的哲学史却截断众流，从老子、孔子开始讲起，可以说在意义上则划分了另一个新阶段。《中国哲学史大纲》在今日可能已少有人阅读了，因为就内容而言，后来有许多的著作其实早已超越它，就连胡适晚年自己也认为这部著作不值得再重新修改。他在1958年返台前所写的《中国古代哲学史》序言里便说想在写完“中古思想史”和“近世思想史”后，打算用中年以后的见解重写一部“中国古代思想史”，而不采哲学史的名称，让《中国哲学史大纲》以历史文献的方式单独存在。[2]所以今日不宜将《中国哲学史大纲》视为一部讨论哲学史的书，因为在内容上早已陈旧，胡本人也称他叙述《庄子》的生物进化论，是“年轻人的谬妄议论”。[3]

但我们不能仅从这个角度来看待它。《中国哲学史大纲》其实是部深具开创性、革命性的论著。它的意义在于超越乾嘉各家个别的考证成就，把经史研究贯连成有组织的系统，运用的是西方哲学史研究方法。甚至本书最后还进行明显地评判（critical review）部分——即以实验主义观点来批判古人的学说。尽管这一部分尤其受到批评，可是不能掩其开创性意义，所以我曾称此书是建立“典范”（paradigm）的著作。[4]后来冯友兰的《中国哲学史》当然超越胡著，可是毕竟要晚了十几年后才刊行，而且在同时期讨论先秦诸子思

[1] 顾颉刚，《自序》，《古史辨》（香港：太平书局，1962）第一册，36页；冯友兰，《三松堂自序》（北京：人民出版社，1998），204页。

[2] 胡适，《中国古代哲学史·台北版自记》（台北：远流，1994年第七印），1页。

[3] 同上，2-3页。

[4] 见余英时，《〈中国哲学史大纲〉与史学革命》，收在《中国近代思想史上的胡适》（台北：联经，1983）附录一，77-91页。又收入三联书店版《现代危机与思想人物》。

想的学者事实上也已增加了许多，但冯著并未突破胡著的典范。我在前面说过，当时的人读经还是仅止于先秦，而读史则至《后汉书》为止，因此汉代的情形大致上还是很清楚的，至于魏晋以下则没什么人研究。所以民初学术界研究的重点主要放在先秦的古籍、经学及史学考证，以此为基础所写的作品实不胜枚举。譬如最早用新史学观点写出的教科书夏曾佑《中国古代史》，叙述便仅至汉代为止，可以想见当时最先进且最具开拓的部分，无疑是集中在古代史的研究。这是胡适撰写第一部新式哲学史的凭借，因为他有许多借力之处：如章炳麟、梁启超的影响，乃至更早孙诒让的《墨子间诂》等，能够采撷晚清以来诸子研究风气的成果。这也是《中国哲学史大纲》出现能够轰动一时，令人耳目一新的主要理由。今天的读者恐怕是不大能理解的，因为现在我们已将胡适谈的许多内容视为常识，甚或超越而有所遗忘。尽管现今中国哲学史课程中大学生已无须研读《中国哲学史大纲》，然若自史学史的视野来研究民初史学新典范的建立，则又非看不可。

接着我要再说明这部哲学史著作的特色。蔡元培曾在本书的序里指称：能够身兼“汉学”和西方哲学史心得的学者不多，并有深入地了解，以系统的方式陈述中国古代哲学史者，胡著可以算是第一本书。[1]四年后蔡又为《申报》五十周年纪念时撰写《五十年来中国之哲学》一文，仍然持此意见，认定胡著确为开新纪元的一部书。[2]我认为《中国哲学史大纲》所具备的革命性意义其实在两方面：一部分是它本身在内容上是属于中国的，可是形式和概念上却是取自西方的，这

---

〔1〕 蔡元培，“序”，胡适，《中国古代哲学史》，1页。

〔2〕 蔡元培，《五十年来中国之哲学》，高平叔编，《蔡元培全集》（北京：中华书局，1984）第四卷，381页。

个“典范”一直到后来也都未曾被推翻。例如冯友兰的《中国哲学史》也有类似的情形，用另一些西方哲学的观点来诠释中国哲学。所以就某些意义上而言，冯著超越胡著之处是在于：冯写完了整部中国哲学史，尽管实际上清代部分只是谈了寥寥几句，不过已是在胡适的典范后深入探讨的论著。然而冯著与胡著又有一大不同处：即冯自称采用义理的观点，也就是“宋学”的；而胡适是“汉学”的，两者确实有所分别。[1]胡适《中国哲学史大纲》之所以至今仍值得讨论的价值，是在关于《墨经》逻辑部分，这是他研究上有所突破之处。后来胡又写《墨辩新诂》，更加深其看法。梁启超虽早于清末已开始研究墨子，但不可讳言，《墨经校释》其实是受到胡适的影响，所以梁书完成时曾请胡适写序，然后才进而有所辩驳。章炳麟也曾感到胡适在墨子方面的挑战，关于《墨经》方面，章、胡亦曾有过辩论。[2]由此推知，至少名学史和《墨经》的研究，在概念上胡适当时可以说是领先的。金岳霖于冯友兰《中国哲学史》审查报告上称“西洋哲学与名学又非胡先生之所长”种种，[3]就胡适理解的层面，确属一般常识，固非虚言，但若自罗素（Bertrand Russell）为《先秦名学史》写的书评所说，胡著的贡献实填补了西方汉学家对中国古代哲学史的模糊认知，同时由于它的英文书写流畅，以及对中国古典文献有确实的了解，相信这是无任何西方汉学家所能够超越的。[4]我们从罗素的评语看出，至少胡适的哲学水平，在当时而言要撰写哲学史其实还是

---

〔1〕 冯友兰，《三松堂自序》，212页。

〔2〕 见胡适，《论墨学》，收在耿云志主编，《胡适论争集》（北京：中国社会科学出版社，1998）上卷，686－691页。

〔3〕 金岳霖，《审查报告二》，收在冯友兰，《中国哲学史》（北京：中华书局，1961）下册，7页。

〔4〕 罗素英文书评收在《胡适的日记》（手稿本）（台北：远流，1990）第四册，1923年11月4日条下。

足够的，金岳霖的评语常为人引来讥笑胡适，恐怕也不是很公平的。无论如何，金的西方哲学造诣不可能在罗素之上。

胡适的《中国哲学史大纲》既然已开创学术思想史研究的新天地，那么又是怎样继承下去？这里则有必要提到傅斯年先生。傅向来以研究古代史著称，但我以为他不仅对中国古代思想史的研究有着相当高的造诣，而且还超越了他的老师胡适，并且事实上也影响了胡适。胡适后来之所以不再重写哲学史，部分原因就是接受了傅斯年的观念。傅的民族情绪是众所皆知的，他认为“中国哲学”一词乃日本的“贱制品”，中国从来并无这种西方式“爱智”的哲学，[1]所以始终不赞成用 philosophy 来代替中国的思想。这中间当然有主观的成见，不过从另一方面来说也不无道理。因为如果把中国学术思想史中相当于“哲学”的部分单独抽来讲，其内容势必不见精彩。中国的知识论、形上思辨虽不发达，但如果写中国哲学史也不好完全避而不谈。即使再幼稚，也得交代出来，否则便不免有护短之嫌。事实上，胡适以后的中国哲学史作品也仍然是以西方哲学的某些部分作为去取的标准，从冯友兰到马克思主义派都是如此。简单地说，作者喜爱西方哲学的某部分，所撰出的中国哲学史大概也都反映自己的选择倾向。这个风气实由胡适开启，后来却更趋于明显。但是中国学术思想史则不同。因为它的撰写可以不受西方思想框架的限制，较能自由表达中国学术思想传统的特色。近世最早谈论中国学术思想史的可能是梁启超，他的《中国学术思想变迁之大势》是影响胡适早年的几篇文章之一，胡便曾在《四十自述》中说他早年便希望能继

---

〔1〕 傅斯年，《战国子家叙论》，《傅斯年全集》（台北：联经，1980）第二册，87－89 页。

续梁氏中国学术思想史未竟的光荣事业。[1]

《中国哲学史大纲》刊行后，傅斯年对此书并不很恭维。他批评这部书中有许多问题其实不一定是可靠的，例如在《中国古代文学史讲义》最后曾提到：根本无所谓"古代哲学中绝"一事，显然就是针对胡适书中的末章而发。而胡适对此一点也不以为忤，由此可看出当时的自由开放的学术传统。反对胡氏的见解者很多，像是胡晚年仍坚持的论老子年代先后问题，最先有梁启超，后则有胡的学生顾颉刚等。其实，傅斯年在《战国子家叙论》里援引汪中的考证，其立论根据便和梁启超相同。[2]胡适认为所有将老子视为孔子之后的学者，都是要维护孔子"万世师表"的历史地位，[3]也就是说，主张孔子在前的学者，其实都具有意识形态而立论。我认为这或许可适用于当时冯友兰的身上，可是绝不宜用在顾颉刚和傅斯年身上，即用之于梁启超也嫌不切。胡适在评论诸人对老子年代问题的讨论时，傅斯年的《战国子家叙论》还未发表，然而私下流传，影响层面却很大，像冯友兰即为接受傅的看法之人。[4]因此，胡适在许多哲学史方面的具体结论，最后都被他的学生所否决甚至推翻。至于在考证方面，胡适的工作今日是不是还站得住，这里无法做总结。我只想点明：胡适研究哲学史的这套方法，毋宁是采取一种比较开放式的，如他所说是"一把两面可割的剑"，[5]只要别人能够提出坚实的证据来驳倒他，他应该是能欣然接受的。然而，人终究是无法摆脱

---

〔1〕 胡适，《四十自述》（台北：远流，1997年第十印），57－59页。

〔2〕 傅斯年，《战国子家叙论》，《傅斯年全集》第二册，127－130页。

〔3〕 胡适，《中国古代哲学史·台北版自记》，6页。

〔4〕 冯友兰，《三松堂自序》，211页。

〔5〕 胡适，《评论近人考据老子年代的方法》，《胡适文存》（台北：远东，1990）第四集，107页。

情绪的动物，尽管胡适平时很理性，可是在老子问题上，无可否认地似乎动了感情。1922 年梁启超至北大演讲“评胡适的《中国哲学史大纲》”时，两人曾“同台唱戏”，胡则反驳梁说，但事后胡在日记里说梁的作为“不通人情世故”，[1]可见正是情绪性的反应。

1919 年至 1926 年傅斯年先后到英、德国留学，这段期间发扬胡适的方法论，其实是顾颉刚。顾先生最大的成就即在“古史辨”。“古史辨”虽以讨论古史为范围，可是其中内容也涉及经学、子学里辨伪问题，而这也正发挥了《中国哲学史大纲》中辨伪观念，同时也说明胡适后来考证《红楼梦》、《水浒传》演变历史过程，在辨伪史上具有其重大意义。因此可以说，直到傅斯年归国前，胡适最信任的大弟子是顾颉刚，而且胡的思想方法论在中国现代学术史上能发生普遍影响也赖有顾颉刚的“古史辨”。然而根据顾氏后来临终前以口述的方式在说明与胡适的关系时，曾指出在 1929 年左右，胡的态度已产生转变。[2]今天我们从顾的女儿顾潮所整理的资料约略可知：顾、胡彼此的关系实愈形疏远，其中最大的原因便在傅斯年。傅本与顾最熟，古史辨运动时傅曾在德国开始写信给顾，长达数十页，表示佩服，认为：

> 颉刚在史学上称王了，……这事原是别人而不在我的颉刚的话，我或者不免生点嫉妒的意思，吹毛求疵，硬去找争执的地方；但早晚也是非拜倒不可。[3]

---

〔1〕《胡适的日记》(手稿本)第二册,1922 年 3 月 5 日条。

〔2〕顾潮编著,《顾颉刚年谱》(北京:中国社会科学出版社,1993),171 页。

〔3〕傅斯年,《与顾颉刚论古史书》,《傅斯年全集》第四册,457 - 458 页。

以傅斯年这种个性极强，兼以领袖欲极高的人，能出此谦语，那是真心话。但嘴里所说是一回事，傅斯年日后的许多观点，包括辨伪观念、重建古史的看法等，无非都是希望能在古史研究上超越顾的成就。[1]至于这是否属于明确的意识抑或潜意识的驱使，因缺乏材料我们难以证实；但从傅的文章和立论不难发现：其中不少论点显然是针对顾颉刚的辨伪主张。例如傅以为古代著作观念与今不同，“伪”的观念实不适用，这种看法很可能在留德时曾与陈寅恪讨论过。陈寅恪在冯友兰《中国哲学史》的审查报告说“冯君之书，其取用材料、亦具通识”，认为伪材料应另作诠解，还原其真，[2]后来傅斯年也曾以战国文体著作方式为例，为文发覆其义。[3]

历史语言研究所自1930年代迁至北平后，胡适与傅斯年的关系则渐趋密切，反而和顾颉刚间却愈来愈远了。胡适早于1926年在法国与傅斯年谈话时，还认为顾颉刚勤奋远在傅之上，[4]可是1930年2月胡对顾的《中国上古史研究讲义》中《易传》一章进行讨论，两人却产生意见分歧。[5]后来顾将胡来信收入《古史辨》第三册，案语称“适之先生对于我的态度，不免误会”。[6]1947年9月胡适在提名中央研究院院士时，史学界方面只有四人：张元济、陈垣、陈寅

[1] 参见杜正胜，《从疑古到重建——傅斯年的史学革命及其与胡适、顾颉刚的关系》，《当代》116(1995.12)：10—29。

[2] 陈寅恪，《冯友兰中国哲学史上册审查报告书》，《金明馆丛稿二编》(台北：里仁书局，1981)，248页。

[3] 参见傅斯年，《战国文籍中之篇式书体——一个短记》，《傅斯年全集》第三册，739-744页。

[4] 《胡适的日记》(手稿本)第五册，1926年9月5日条。

[5] 顾潮编著，《顾颉刚年谱》，180页。

[6] 胡适，《论观象制器的学说书》附跋，《古史辨》第三册，88页。

恪、傅斯年，[1]并无顾颉刚。顾后来虽当选，大概是别人提名的，尚待考证。所以1954年顾颉刚批判胡适时，也称彼此的关系已经"枯死"。由此可看出胡适心目中顾、傅两人身价的转移。关于胡、傅之间的互相影响，王汎森曾有专文，[2]我这里只就我所见略述一二，不能详及。傅斯年自德归国后的几项学术见解，后来也为胡适所接受。譬如胡适称"诸子不出于王官"，驳斥刘歆"王官说"及章炳麟的见解，傅斯年则寻求根据，认为与古代贵族职业有关，后来这项主张即发展成胡适的《说儒》。又如胡适《中国哲学史大纲》对古代宗教问题未有深入的讨论，傅斯年则特别将中国古代宗教和希伯来部落神的发展联系起来。傅氏注意古代宗教信仰及其演变，也成为胡适后来撰《说儒》一文的张本。所以《说儒》有许多观念的启发当来自两人在北平时的讨论，不光如胡适所说的受傅《周东封与殷遗民》一文影响而已。胡氏为了解决老子年代问题，企图重申老在孔之前之说，这一宗教史观点对他是有利的。胡适写的《说儒》也有许多人反对他的说法。像是钱宾四先生便认为胡的看法不能成立。[3]但两人辩论结果，胡适始终没有接受钱氏意见，因为他已深信傅斯年在文献上已解决了许多问题。从这些地方来看，后来胡适在中国古代思想史研究上，确曾受到傅斯年很大的影响，便如同早年胡适受梁启超启发，而晚年梁反为胡所影响一般。换句话说，1930年以后，胡先生非独在人事方面，就连思想与学术上也渐为傅斯年所影响。

说到傅斯年的学术成就，不能不提《性命古训辨证》一书。这部论著是他自认为最得意的作品。据傅乐成编的年谱中所载：傅斯年

---

〔1〕《胡适的日记》(手稿本)第十五册，1947年5月22日条。

〔2〕见王汎森，《傅斯年对胡适文史观点的影响》，《汉学研究》14.1(1996)：177－193页。

〔3〕钱穆，《八十忆双亲·师友杂忆合刊》(台北：东大，1992第三版)，144页。

曾以此书提出作为参加中央研究院第一届院士选举的著作，[1] 由此，可视为他自己代表作。它是运用语言学和史学的方法联合，研究中国思想史的问题，训释古代“生”与“性”的关系。[2] 但由于书中牵涉到的问题太复杂，文字兼以半文半白的方式表达，事实上解释得并不十分透彻，因此也获致许多批评。就我所知，胡适对它并不满意，[3] 徐复观也对“生”、“性”有着不同的意见。[4] 然而我要强调的是：《性命古训辨证》，所采取的语言学研究方法，确实有其特殊之处，绝非只是乾嘉以降训诂据古义为准的原则为限，因为除此之外还有历史演变的观点。所以惟有这两个方法配合起来看，才能了解傅斯年《性命古训辨证》在方法论上开创的意义。陈垣在 1940 年 8 月 14、16 两天，连续给长子乐素写信，第一封称赞《性命古训辨证》“多新材料，新解释，不可不一读”。第二封说“余阅《性命古训辨证》深知余已落伍”。[5] 可证此书决非乾嘉旧传统可以笼罩，因为陈垣走的主要是乾嘉路线。不过从另一方面来说，这本书出版在抗战时期，后又历经国共内战，至少到目前为止，严格地说并无产生影响，而且也没有人续在傅氏的研究基础上再发展。

究实而论，《性命古训辨证》不是关于训诂学的研究，而是一部思想史研究，特别在语言学和历史学配合起来研究思想史。这一类运用语言学及历史学，陈寅恪也擅胜场，他有几篇谈“格义”的文章，

---

[1] 傅乐成，《傅孟真先生年谱》（台北：文星书店，1964 年），46 页。

[2] 英时按：最近《郭店楚墓竹简》（北京：文物出版社，1998）出版，其中“性”往往写作“眚”，与傅的推测不合。

[3] 见胡适致杨联升信（1953 年 9 月 5 日），收在胡适纪念馆编，《论学谈诗二十年：胡适杨联升往来书札》（台北：联经，1998），194 页。

[4] 徐复观，《中国人性论史》（台北：台湾商务印书馆，1969），1－14 页。

[5] 见陈智超编注，《陈垣来往书信集》（上海：上海古籍，1990），661－662 页。

就是先把名词训诂的意义确定，然后再讲文献的哲学意义和历史脉络。如关于六祖“传法偈”问题，经陈寅恪分析偈文内容后，发现其中漏洞百出，[1]便是使用语言学，同时参核历史学的方法来研究，这对思想史研究的影响极大。此种方法与傅斯年的相通处，极有可能是两人早年在柏林多年彼此相互影响的结果。再者，傅斯年也将《性命古训辨证》历史研究投射到整个中国学术传统。他在这本书的下卷第二章里专讲宋儒清儒理学，企图对“宋学”的地位重新估定，实际上均有自己的看法。就此而言，傅在书中其实暗含所谓的“大叙事”(grand narrative)，这里表示着他对中国思想史的整体观点。我们过去经常望文生义，认为傅斯年继承乾嘉“汉学”，所以抱持反对“宋学”的态度，其实不然。他对宋儒有许多同情的了解，这可自《性命古训辨证》以及其他的书中略知。反观胡适最为推崇的戴东原，傅对之却颇有微辞，说东原讲学问“求诸六经”，是“求其是”而已，不如“求其古”。[2]就这层意义来说，傅斯年某些深度上，是超越胡适的，因为他涉及的学科范围很广，像对弗洛伊德(Freud)心理学研究，[3]可以看出早年曾下过功夫。

胡适和傅斯年在中国学术思想史领域上各辟蹊径。胡适是以一般性的哲学史方法论发挥完成《中国哲学史大纲》，傅斯年的《性命古训辨证》则开创了用语言学加上历史演变的观点来解释古代思想。这两条路后来的发展际遇殊异。胡在《中国哲学史大纲》的方法论可以说有许多人曾先后尝试，但最后却也都离开它，甚至有人步上以马克思主义为主或其他哲学理论来重建中国哲学史之路。这是研究

---

〔1〕 陈寅恪，《禅宗六祖传法偈之分析》，《金明馆丛稿二编》，166－170页。

〔2〕 傅斯年，《性命古训辨证》，《傅斯年全集》第二册，501页。

〔3〕 参见傅斯年，《心理分析导引》，《傅斯年全集》第四册，212－252页。

现代中国学术思想史，特别在现代新学术建立时一个很重要的关键。至于《说儒》因受傅斯年影响，触及更深度的宗教和历史问题。这些问题较具启发性。大概说来，胡、傅最早都持有现代所谓启蒙理性心态，从理性观点解释中国古代思想。像傅先生所讲的“人文主义的黎明”，即是这样的观念。现在研究《论语》和孔子的学者，都认为中国历史到孔子时强调人的价值或人的发现，其实是套用希腊哲学史上所谓“人文”的看法。这里可能形成过分理性的解释；将古人的看法都过于理性化，甚至于将《论语》中理性的部分均视为孔子所赋予新的意义，至于无法解释的地方则采取怀疑或推测的态度。但在胡适《说儒》和傅斯年《性命古训辨证》中，则又开启另一较深刻的观察，从宗教上认识了古人非理性的心理层面。其中所引的材料，今天看来涵义很丰富，甚至他们自己也未必完全自觉到，其中大有重新发掘的余地。《性命古训辨证》中许多观点可以改变我们过去对傅的取向的误会：即他并非胡适所谓“一分证据说一分话”，其实大量运用想像力，最显著的例证是他在书中讲“天”，颇多推测性质。但若非如此，傅绝无法写出这样深具丰富想像力的书。甚至胡适的《说儒》也是靠想像力来填补证据的不足。胡和傅并没有完全停留在“五四”的实证主义阶段，不过在正式主张方面没有转向而已。

最后我还要指出：中央研究院历史语言研究所因与胡、傅二位先生有着密切渊源的关系，发展出一套对于古代思想史新的研究方法。当然这方法后来也产生变化：胡适并非一直停留在《中国哲学史大纲》的方法论，而傅斯年也因和顾颉刚有着某种良性积极的竞争，发展出重建古史的看法及观念。所以这是中央研究院历史语言研究所在中国古代思想史研究领域的一种特殊贡献。

试论中国文化的重建问题

董仲舒在著名的“天人三策”的第一策中对曰：

> 故汉得天下以来，常欲善治而至今不可善治者，失之于当更化而不更化也。古人有言曰：临渊羡鱼，不如退而结网。今临政而愿治者七十余岁矣，不如退而更化；更化则可善治，善治则灾害日去，福禄日来。

董仲舒对策之年虽在史家之间尚有争论，但上距汉之初兴约70年左右则是不成问题的。这是汉代统一以后从政治建设转向文化建设的一个重大关键。董子所说的“更化”后来便成了中国史上最著名的“崇儒更化”，儒家思想从此在中国取得了正统的地位。无论我们今天对于儒家的看法如何，这一历史事实至少告诉我们：在中国的传统观念中，政治是要建立在文化的基础之上的；这就是所谓“更化则可善治”。

从辛亥革命到现在恰好70年了。在这70年中，中国也始終是处在“临政而愿治”，但不曾“退而更化”的状态之中。其间虽也曾发

生过"五四"运动，是属于文化思想方面的革命，然而为时甚暂，并且很快地便为政治运动吸引以去。所以认真地说，中国近数十年来在文化思想方面的成绩，依然是有限的。承"中国时报"的好意，一再希望我在辛亥革命70周年之始，对文化问题略抒所见。但是由于文化重建的题目太大，我只能就根本态度方面表示一点个人的看法，粗疏浅薄将是不可避免的。

自19世纪末叶以来，关于中国传统文化的问题便不断有人提出讨论；"五四"以后，中西文化的争议更是高潮迭起。这些讨论和争议在当时虽然没有获得共同的结论，但是多少也发生了一些澄清观念的作用。时至今日，大概已没有再坚持"本位文化"、"全盘西化"或"中体西用"种种旧说法了。以前谈文化问题的人往往显露两个倾向：第一、他们将复杂万状的文化现象在文字上加以抽象化，并进一步用几个字来概括整个文化传统的精神。第二、这种抽象化又引起一个不易避免的倾向，即以为具体的文化现象也和抽象的观念一样可以由我们任意摆布。上面所说"本位文化"、"全盘西化"之类的态度便是这种倾向下的产物，其基本假定是人们（其实只限于少数知识分子）可以主观地、片面地决定文化发展的方向。我在本文中将尽量避免这两种倾向，但是并不否认我们的自觉的努力可以有助于文化的发展。大体言之，在思想和价值的领域内，如果客观条件允许，我们是可以通过持续不断的努力而有所创新的。中外历史上，这样的例证多不胜举；18世纪欧洲的启蒙运动和本世纪之初中国的"五四"新文化运动尤其是最有力的证明。

另一方面，我们今天讨论中国文化的重建问题，在基本观念上已和四五十年前的"全盘西化"论者截然不同。这几十年间学术界（尤其是人类学）关于文化的探讨，以及许多非西方民族的文化发展

都加深了我们对文化变化的了解。文化虽然永远在不断变动之中，但是事实上却没有任何一个民族可以一旦尽弃其文化传统而重新开始。克拉孔（Clyde Kluckhohn）曾指出，一个社会要想从它以往的文化中完全解放出来是根本不可想像的事。离开文化传统的基础而求变求新，其结果必然招致悲剧。德国1919年所颁行的魏玛宪法（Weimar Constitution）便是显例。这个宪法作为一个抽象的政治文件而言是相当精彩的，可谓民主精神的充分体现。但由于它完全脱离了德国文化背景，因此施行起来便一败涂地，最后竟导致希特勒的崛起，酿成大祸。克拉孔指出，这部宪法的出发点便是人事的改革可以不顾文化条件而一切从头作起。（见 Clyde Kluckhohn，*Culture and Behavior*，A Free Paperback，1962，p.70）其实魏玛宪法虽然失败，尚不失为理性的产物。至于企图用非理性乃至反理性的方式来消灭自己的文化传统，如中国大陆上那种荒谬绝伦的"文化大革命"，其结局之悲惨更是有目共睹的了。所以今天已不再发生所谓"西化"的问题，更不必说什么"全盘西化"了。现代的科学与技术在文化上显然具有中立性；经济发展也已证明可以适应于各种不同的非西方的文化环境。近来文化的讨论之所以用"传统"与"现代"来代替"西化"与"本位化"的旧名词，决不是偶然的。在现代科技的强烈冲击下，每一文化（包括西方在内）都曾经过一个"传统"与"现代"互相激荡的历史阶段。并且由于各民族的文化背景不同，这种激荡的过程与结局也彼此殊异。换句话说，每一民族的传统都有其特殊的"现代化"的问题，而现代化则并不是在价值取向方面必须完全以西方文化为依归。以前的人，把"西化"和"现代化"简单地等同起来，显然是一错误。

最近几年来若干地区的文化动态更使我们真切地认识到：今天世

界上最坚强的精神力量既不来自某种共同的阶级意识，也不出于某一特殊的政治理想。惟有民族文化才是最经得起时间考验的精神力量。共产世界的分裂，如中俄冲突、中越冲突，分析到最后断然有民族文化的力量在暗中推动。伊朗对西方文化特别是美国文化的强烈反抗，虽已越出理性的轨道，但其所表现的乃是民族文化意识的觉醒，则至为明显。伊朗的文化传统寄身于伊斯兰教，亦正如波兰的民族精神依附于天主教。波兰天主教的精神权威往往超乎共产党的领导效能之上，这尤其是文化力量大于政治力量的明证。

基于我们今天对文化的认识，中国文化重建的问题事实上可以归结为中国传统的基本价值与中心观念在现代化的要求之下如何调整与转化的问题。这样的大问题自然不是单凭文字语言便能完全解决的，生活的实践尤其重要。但是历史告诉我们，思想的自觉依然是具有关键性的作用的。自“五四”运动以来，中国文化重建所遭遇到的挫折至少一部分是由于思想的混乱而造成的。自康有为的《大同书》以来，各种过激思想一直在不断地掩胁着中国的知识界。这一文化悲剧决非任何历史决定论所能解释得清楚的。这一事实最足说明中国近代思想的贫困。

造成中国思想贫困的客观因素当然很多，不过从主观方面来看，中国学术思想界本身也不能完全辞其咎。70 年来，中国并没有一个持续不断的文化建设的运动。前已指出，“五四”新文化运动，不幸变质太早，还来不及在学术思想方面有真实的成就，便已卷入政治漩涡中去了。这和西方的“文艺复兴”、“启蒙运动”或中国的“理学运动”都无法相提并论。古人说，“礼乐所由起，百年积德而后可兴也”。近代中国便正缺少这样一个“积德”的阶段。但问题并不完全在于政治社会情况的不安定，以致学术工作无从循序渐进。更重要

的是多数文化运动的领导人物仍然摆脱不了“学而优则仕”的传统观念的拘束，因此不能严守学术岗位。在他们的潜意识里，政治是第一义的，学术思想则是第二义的；学术思想本身已无独立自足的意义，而是为政治服务的事物。自康有为著《新学伪经考》、《孔子改制考》以来，这种偏向便愈来愈显著。不但治中学者如此，治西学者亦复如此。一般倾慕西方文化的人在取舍抑扬之际也缺乏真知灼见；他们往往对自己还没有十分弄清楚的东西，已迫不及待地要用之于中国政治和社会的改造上面。这种轻率而又轻薄的态度不但与西方“为知识而知识”的精神完全背道而驰，而且也和中国人所一向讲究的为学须分本末人己的传统大相径庭。王安石是一位用学术来改造政治的伟大人物，他便曾把学术与政治之间的领域作了恰如其分的划分。他说：

> 为己，学者之本也。……为人，学者之末也。是以学者之事，必先为己，其为己有余，而天下之势可以为人矣，则不可以不为人。故学者之学也，始不在于为人，而卒所以能为人也。今夫始学之时，其道未足以为己，而其志已在于为人也，则亦可谓谬用其心矣。谬用其心者，虽有志于为人，其能乎哉！（《临川先生文集》卷六八《杨墨》）

中国近代从事文化运动的人便不幸而犯了“其道未足以为己，而其志已在于为人”的大病。

以往的失败对我们有绝大的启示。文化建设必须立足于学术思想的深厚基础之上；这是需要坚韧的精神和长期而艰苦的努力才能获得的。70 年来，我们都在“临渊羡鱼”的心理状态下蹉跎过去了，

但“退而结网”的工作却始终没有认真地进行，这是今后必须补足的一课。

中国传统中的基本价值与中心观念如何转化？这个问题太大，没有人能给予简单的答案。就学术思想的范围之内所能作的努力而言，我个人在经过了慎重的考虑之后，愿意提出以下几点建议：

第一、现代性格的文化重建和董仲舒时代的崇儒运动不同，它绝不能基本上依赖政治力量。以西方文化而论，其现代性正表现在从中古政教合一的局面中解放出来。这个发展始于文艺复兴，至启蒙运动（Enlightenment）而正式完成。汉代去古未远，且有秦代以吏为师的先例，所以董仲舒的“更化”仍走的是官师合一的“复古”道路。事实上，中国史上的重要文化运动无不起源于民间，先秦诸子、六朝玄学与佛学、宋明理学都是如此。但这些运动最后往往流为官学，因而失去其活力。两汉的经学，唐代的三教讲论，明、清的程朱正学都是显证。今后的文化发展必须要突破这一传统的格局。学术和文化只有在民间才能永远不失其自由活泼的生机，并且也惟有如此，学术和文化才确能显出其独立自主的精神，而不再是政治的附庸。但是这并不表示学术与文化必然是和政府处在对立的地位，或与政府不发生任何关系。在现代化的社会中，学术与文化有时可以是一种“批判的力量”，但这种批判的锋芒并不是专门指向政府的。另一方面，政府对学术与文化则有从旁支持与奖励的责任；这种支持与奖励又往往是和现代化的程度成正比例的。我说“从旁”，其意在强调学术与文化自具独立的领域，政府只有提供经费的义务，而无直接干涉的权力。当然，学术与文化脱离了政治的控制之后还会遭到其他问题的困扰，但是问题的性质已变，是现代的而不是传统的了。

第二、如果如上面所说，文化重建涵蕴着传统观念与价值的转化，那么，政治与学术思想之间的关系必须作新的调整，即不再是第一义与第二义的关系。根据中国传统的理论，道统本当在政统之上；学术思想较之政治是更具有根本性质的人类活动。然而以实际情形言，政治在整个中国文化体系中却一向是居于中心的位置。传统社会的人才几乎大部分集中在政治方面，便是明证。自汉代经学与利禄相结合以后，学术思想的领域便很难维持它的独立性，而成为通向政治的走廊。从博士制到后代的翰林制，传统的学术机构是附属于政府的，因此并没有自主的力量。大体而论，中国历代的学术是靠少数学者以私人的身份来维持的。宋、明儒者如周、张、二程、朱、陆以至陈白沙、王阳明等人，其学术皆由深造而自得之，不但得不到朝廷的支持，而且还被斥为“伪学”、异端。二程、朱子、阳明都时时忧虑科举会妨害真学术。这尤可见学术领域受政治力量冲击之一斑。传统中国所谓读书人之中，绝大多数是为了功名利禄而读书的。其中偶然也有因习举业而接触到圣人之道，便从此转向学术方面的，但毕竟是太少了。在这种风气的长期熏陶之下，中国知识分子无形中养成了一种牢不可破的价值观念，即以为只有政治才是最后的真实，学术则是次一级的东西，其价值是工具性的。这种观念在近代史上的具体表现便是把一切文化运动都化约为政治运动。不但“五四”新文化运动终结于政治分裂，其他许多规模较小的文化活动最后也都经不起政治浪潮的冲击。另一方面，不少从事于政治活动的人也往往在开始的时候假借学术或文化的名义。换句话说，政治永远是最后的目的，学术与文化不过是手段而已。在这种情形之下，学术与文化是谈不上有什么独立的领域的。因此在今后文化重建的过程中，我们必须要彻底改变看法，牢牢地守住学术文化的岗

位。现代中国最流行的错误观念之一便是把一切希望都寄托在政治变迁上面——无论是革命式的或是改良式的。一般知识分子似乎认为只有政治变好了，中国的文化、社会、经济各方面才能跟着起变化。这种想法的后面不但存在着一种急迫的心理，而且也透出对政治力量抱有无限的信任。后者正是中国传统所留下来的成见。戊戌政变时王照主张先多立学堂，改变风气，然后再行新政。这是从文化到政治的一条正路。但是康有为不以为然，他对王照说："列强瓜分就在眼前，你这条道如何来得及？"无可讳言，康有为的想法在今天中国仍然是十分普遍的。

我们今天不禁要问：何以近百年来我们这样重视政治的力量，而在中国现代化的整个过程中政治竟是波折最多、进步最迟缓的一个环节呢？即使是在许多号称追求民主的中国知识分子身上，我们也往往看不到什么民主的修养。这最足说明政治是一种浮面的东西，离不开学术思想的基础。近代中国政治素质的普遍低落正反映了学术思想衰微的一般状态。在学术思想方面未发生建设性的根本变化之前，政治方面是不会突然出现奇迹的。因此，我愿意郑重地指出，任何对于中国文化重建的新尝试都不能不从价值观念的基本改变开始，那便是说：我们必须把注意力和活动力从政治的领域转移到学术思想的阵地上来。这一观念上的转变不但是现代化的一个先决条件，而且也符合中国传统关于政治与学术之间的理论分野，这种分野不幸在实践中遭到长期而严重的歪曲，现在似乎是到了必须彻底改正的时刻了。

第三、我想非常简略地谈一谈有关文化重建的实质内容的问题。70年来一切关于中国文化重建的问题其实都可以归结到一个问题，即在西方文化的冲击之下中国文化怎样调整它自己以适应现代的生

活。因此，今天中国所谓文化重建决不仅仅是旧传统的"复兴"问题。近代中国虽屡经战乱，但并没有遭到中古欧洲被"蛮人"征服的命运，在文化上更没有进入任何"黑暗"时代。"文艺复兴"(Renaissance)在中国的出现是既无必要也不可能的。许多人所深为慨叹的中国传统文化的衰落其实乃是在西方文化冲击下的蜕变历程。用我们今天的眼光来回顾，这个历程中诚不免充满着非理性的盲动。但这恐怕只能归咎于无可避免的历史命运。因为近代中西文化的接触并不是事先计划好的，而且在中国一方面，更是完全没有任何心理准备的。从这一意义来说，我们只好接受这个历程是既成的事实，而无须过分地惋惜。文化重建决不意味着我们要回到19世纪中叶以前的历史状态。谁都知道那是不可能的。

如果我们所期待的文化重建无可避免地要包涵着新的内容，那么西方的价值与观念势将在其中扮演重要的角色。事实上，由于近百余年来各种西方的价值与观念一直不断地在侵蚀着中国，中国文化早已不能保持它的本来面目了。现在的问题只是我们怎样能通过自觉的努力以导使文化变迁朝着最合理的方面发展而已。

提及文化的方向，我们便自然地想到"五四"的新文化运动。这是中国近代史上第一次具有明确的方向的思想运动，即所谓民主与科学。今天回顾起来，我们当然不难看出"五四"时代人物在思想方面的许多不足之处。最重要的是他们对科学和民主的理解都不免流于含糊和肤泛。至于他们把民主与科学放在和中国文化传统直接对立的地位，那更是不可原谅的大错误。但是就中国文化重建的方向而言，民主与科学确代表现代文明的主要趋势。"五四"所揭示的基本方向通过60年的历史经验而益见其为绝对的正确。我们稍稍追溯一下"五四"前后中国社会的实际状态，便不能不承认新文化运动在当

时确曾发挥了心灵解放的绝大作用，这是一个无可争辩的历史事实。

民主与科学虽然是近代西方的观念，但是它们和中国文化并不是互不相容的。英国的李约瑟曾一再强调中国自有其科学的传统，民主作为一种尊重人性的政治理想而言，也和儒家与道家的一些中心观念有相通之处。因此，我们接受民主与科学为文化重建的起点并不意味着走向西化之路。这里用“起点”两字是表示两重意思：第一、离开了民主与科学的现代化中国是不可想像的事；这是文化重建的基本保证。因此我们今后仍然要继续高举民主与科学的鲜明旗帜。第二、我们已与“五四”时代的认识不同，民主与科学绝不能穷尽文化的全幅内容。道德、艺术、宗教等等都需要经过现代化的洗礼，但是并不能直接乞灵于民主与科学。“五四”以来形成思想主流的“实证主义”（Positivism）的观点必须受到适当的矫正。换句话说，文化重建虽以民主与科学为当务之急，然而在民主与科学之外仍然大有事在。

今天重新肯定“五四”在文化方向上的正确性是十分必要和适时的。最近二三十年来，我们常常看到不少爱护中国文化的人对“五四”的缺点严加谴责并进而否定它所代表的文化方向。“五四”时代的人对中国传统文化，特别是儒家的攻击诚然失之过激，这是不必讳言的，这种激烈的态度也是近代西方启蒙运动的一个基本特色。18世纪伏尔泰、狄德罗等人对基督教传统的攻击也同样不免过火。但是，另一方面，如果我们把当时的教会和在社会上流行的种种黑暗的习俗联系起来看，我们便自然会对这些启蒙思想家的激越情绪产生一种同情的了解。连理性主义大师康德都因为有关宗教的言论而受到政府的迫害，其他也就可想而知了。以彼例此，我们在评价“五四”的时候也必不可由于事过境迁之故而把“五四”的思潮和当时的

历史背景完全割裂开来。当我们看到民国初年，北京、上海十七八岁的少女还在“礼教”的压力之下为未婚夫“殉节”时，恐怕只有最无心肝的人才能为“饿死事小，失节事大”的话辩护吧！康德认定启蒙的精神是：“人必须随时都有公开运用理性的自由。”（“The public use of one's reason must be free at all times”）“五四”的原始精神正是如此，即不受一切权威的拘束，事事都要问一声：“为什么？”

我决不是无条件地颂扬“五四”的文化运动，更不以“五四”为满足。恰恰相反，我们早就应该超越“五四”的思想境界了。但是由于“五四”在学术思想方面缺乏真实的成就，当时所提出的民主与科学到今天还依然大部分停留在理想的阶段。所以在我们要求超越“五四”的同时，我们还得补上“五四”时代未能完成的思想启蒙的一课。由于最近二三十年来中国大陆在文化上一直是处于“逆水行舟”的状态，今天知识分子尤其迫切地感到有“再启蒙”的需要。因此无论“五四”本身具有多少缺点，它所揭示的方向在今后文化重建的过程中都必须获得肯定。

一方面肯定“五四”的启蒙精神，另一方面超越“五四”的思想境界，这就是中国文化重建在历史现阶段所面临的基本情势。在结束本文之前，让我对超越“五四”的思想境界这一点再略作说明。

前已指出，自清末以来中国思想界一直是处在一种不健康的急迫心理的压力之下。“五四”时代的人物也不例外，因此视野和胸襟都不够开阔。他们往往不能对中西文化在道德、宗教等精神层面所遭遇到的现代危机有任何深刻的同情和理解。不但中国的理学和佛教仅成为抨击的对象，西方的基督教和唯心论一系的哲学也得不到公平的待遇。至少“五四”的主流思想是显然带有这种粗暴的倾向的。在这一类的偏见方面，我们今天自然没有理由再步“五四”的后尘了。

文化重建必须建立在对中西文化的真实了解的基础之上。这正是我们几十年来应该从事但是却没有认真进行过的基本工作。中西文化传统都包涵着非常复杂的历史成分，决不是三言两语所能概括得尽的。我们有时为了讨论的方便，不免要用某些简单明了的概念来对中西文化作一种总提式的描述。例如有人说中国文化是静态的，西方文化是动态的；也有人说前者是知足的，后者是不知足的；更有人说前者是德性的，后者是智性的。这种概括式的对照当然并不全是毫无根据的胡说，但是如果运用得不当却最能引致认识的混乱和思想的贫困。“五四”以来好几次所谓“文化论战”都足以说明这种情况。所以就文化重建的主观条件言，我们首先必须调整观念，尽量保持一种开放的心灵，只有如此，我们才不会重蹈以往论战双方那种褊狭武断的覆辙。

中西思想传统都不是和谐的整体，其中包涵了许多互相歧异以致冲突的成分。中国思想史上早已有儒、释、道的三大系统，而每一系统之内又复有宗派之别。西方文化的来源是多元的，所以情形更是复杂万分。宗教、哲学、科学、文学、艺术从来便各有独自的领域，也各具不同的传统。以眼前而论，西方世界在学术思想方面尤其充满着内在的矛盾和紧张。撇开马克思主义与非马克思主义两大壁垒的对峙不谈，学术界便有所谓人文学与科学的“两个文化”的冲突，哲学界也有英美分析传统与欧陆的存在主义和现象论之间的争执；在一般思想界，德国的“批判理论”（Critical Theory）现在正在向主流派的政治社会学说挑战。这一派人特别强调知识的批判性格和解放效能。这是西方式的知行合一的理论，在思想上一部分渊源于马克思所谓哲学的任务在于改变世界之说。甚至在西方思想的核心部分，即知识论的领域内，今天也大有异说竞起的趋势。科学

哲学（Philosophy of Science）的最近发展已相当改变了以往实证论者对“科学”和“知识”所持的那种褊狭看法。在有些识解宏通的哲学家（如普特南，Hilary Putnam）的眼中，文学、人文学、伦理学等也一样具有“知识”的身份，不过与自然科学的知识不尽相同，不能“形式化”（unformalizability）而已。（可看普氏的近作《意义与道德科学》，*Routledge & Kegan Paul*，1978）

仅仅以学术思想的主要流派而论，中西文化的内部已经是如此复杂，则如何斟酌尽善以消纳西方思想于中国文化系统之中自然是一种不可想像的巨大工程。从前佛教传入中国，从汉末到宋代，经过近一千年的发展才有理学出来总结了思想重建的历史事业。但是佛教不过一种宗教，其最初的影响大体上仅限于信仰方面。西方文化之侵入中国，其冲力及影响面都远非佛教所能比拟于万一。中国人在尚未正式触及西方思想之前，早已在政治、经济、社会各种生活层面上受到西方文化的强烈冲击。这种总体性的文化挑战是中国史上前所未有的遭遇。如果佛教中国化的历史经验足供参考，那么中西学术思想的真正融合必将是一个长期的发展历程。陈寅恪先生曾说：

> 窃疑中国自今日以后，即使能忠实输入北美或东欧之思想，其结局当亦等于玄奘唯识之学，在吾国思想史上，既不能居最高之地位，且亦终归于歇绝者。其真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度，乃道教之真精神，新儒家之旧途径，而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也。（《冯友兰〈中国哲学史〉下册审查报告》）

陈先生所推测的大方向自然不错，但是我们必须注意：西方思想绝不能简单地和佛教相提并论，佛教的基本立场是出世的，因此与中国思想的主流格格不入。西方思想则千门万户，其中颇不乏精微的入世理论，足与中国的旧说互相印证。尤其重要的是：前已指出，西方文化一开始就撼动了中国文化的根本。百余年来，不但中国的社会结构、经济形态、政治制度都发生了基本的改变，而且思想和语言也早已非复旧观。换句话说，中国的思想传统一直在迅速地转化之中，远不像六朝、唐、宋时代那样容易保持“本来民族之地位”了。

我十分同情陈先生的说法，中国将来终必将在思想上自成系统；我也很同意陈先生的评价，玄奘的唯识之学在中国思想史上占不到最高的地位。但是我觉得中国现阶段学术思想的空前贫困正是因为今天缺乏玄奘型的人物，肯以毕生精力忠实输入西方的各种学说而不改其本来的面目。陈先生所说的“北美或东欧之思想”，大概是指当时流行于中国的实验主义和马克思主义而言。事实上，“五四”时代的知识界领袖们对这两种思潮还没有彻底弄清楚以前，就已迫不及待地把它们当作解决中国政治社会问题的万灵丹了。即使是对学术思想有真正兴趣的人也不免看事太易，往往根据西方某一家之言便要想贯通中西，以达到陈先生所谓“思想上自成系统”的境界。杜威、罗素、马克思、黑格尔、康德等等都曾先后在中国现代思想史上扮演过“西方圣人”的角色。这种浮薄的学风一直流传到今天，还没有完全矫正过来。

在步伐快速的现代世界中，中西思想的融合也许不必像佛教中国化那样要八百至一千年的长时期才能完成。但是回顾我们 70 年来在学术思想方面的工作，无论就“整理国故”或“吸收输入外来之学说”而言，我们所取得的成绩都还是很有限的。因此这个巨大的工

程恐怕决不是短时间内便能够告一段落。我在本文的开始曾引了董仲舒“退而结网”的话。这个“退”字尤其是我们应当特别注意的。献身于学术思想的人永远是甘于寂寞的工作者；他们必须从热闹场中“退”下来，走进图书馆或实验室中去默默地努力。佛教之所以能震荡中国，正是由于有鸠摩罗什、真谛、玄奘等许多大师不断地在那里埋头从事译经的工作。这种工作记载在历史上好像非常热闹，其实他们当时的生活却是隐退而寂寞的。如果我们承认输入吸收西方各种学说是中国文化重建的重要一环，那么这些佛教大师的范例依然是值得我们师法的。但是这种“退”并不是消极逃避；相反的，从整个文化史的观点看，乃是最积极的进取。孔子晚年返鲁编定六经，便可以说明“退”的涵义。汤因比（Arnold Toynbee）论文明的发展曾提出过“退却与重回”（withdrawal and return）的公式，则尤足与“退而结网”、“退而更化”之意互相发明。佛教虽主出世，但是中国的华严宗却有“回向”之说，可见得“退”就是为了“回”，而且也只有在“退”的阶段中才能创造出“回”的条件。愿以此意，与有志于文化重建的朋友们共勉之。

从价值系统看中国文化的现代意义

中国文化与现代生活之间究竟有着什么样的关系？这是一个包罗万象的大问题。对于这样的大问题，论者自不免有见仁见智之异。

在一般人的观念中，中国文化和现代生活似乎是两个截然不同而且互相对立的实体。前者是中国几千年积累下来的旧文化传统；后者则是最近百余年才出现的一套新的生活方式，而且源出于西方。所以这两者的冲突实质上便被理解为西方现代文化对中国传统文化的冲击与挑战。自 1919 年“五四”运动以来，所有关于文化问题的争论都是环绕着这一主题而进行的。

在这个一般的理解之下产生了种种不同的观点与态度，但大体上可以分为两个相反的倾向：一方面是主张全面拥抱西方文化，认定中国传统文化是现代生活的阻碍，必须首先加以清除。另一方面则是极力维护传统文化，视来自西方的现代生活为中国的祸乱之源，破坏了传统的道德秩序和社会安定。在这两种极端态度之间当然还存在着许多程度不同的西化论与本位论，以及模式各异的调和论。这些议论，大家都早已耳熟能详，无须再说。

站在历史研究的立场上，我对于这一广泛而复杂的文化问题既无

意作左右袒，也不想另外提出任何新的折衷调和之说。我首先想对“中国文化”与“现代生活”两个概念进行一种客观的历史分析。在分析的过程中，我自然不能不根据某种概念性的假设，但是这种假设并非我个人主观愿望的投射，而是在学术研究上具有一定的客观性和普遍性的。在综合判断方面，我当然也不能完全避免个人的主观，不过这种判断仍然是尽量建立在客观事实的基础之上。

必须说明，文化观察可以从各种不同的角度出发，我所采取的自然不是惟一的角度，我所提出的看法更不足以称为最后定论。我只能说这些看法是我个人经过郑重考虑而得到的，也许可以提供对这个问题有兴趣的人参考。

文化一词有广义和狭义的种种用法。以本文而言，则所谓中国文化是取其最广泛的涵义，所以，政治、社会、经济、艺术、民俗等各方面无不涉及。以近代学者关于“文化”的讨论来说，头绪尤其纷繁。30 年前克罗伯（A. L. Kroeber）和克拉孔（Clyde Kluckhohn）两位人类学家便检讨了 160 多个关于“文化”的界说。他们最后的结论是把文化看作成套的行为系统，而文化的核心则由一套传统观念，尤其是价值系统所构成。这个看法同时注意到文化的整体性和历史性，因此曾在社会科学家之间获得广泛的流行。近几十年来人类学家对文化的认识虽日益深入，但是关于文化的整体性和历史性两点却依然是多数人所肯定的。

另一方面，近一二十年来，由于维柯（Giovanni Battista Vico，1668—1744）与赫尔德（Johann Gottfried von Herder，1744—1803）的历史哲学逐渐受到西方思想界的重视，不但文化是一整体的观念得到了加强，而且多元文化观也开始流行了。所谓多元文化观即认为每一民族都有它自己的独特文化；各民族的文化并非出于一

源，尤不能以欧洲文化为衡量其他文化的普遍准则。赫尔德并且强调中国文化的形成与中国人的民族性有关，其他民族如果处于中国古代的地理和气候的环境中则不一定会创造出中国文化。这种文化多元论有助于打破近代西方人的文化偏见。（但是必须指出，赫尔德本人并未能完全免于此一偏见，他仍以欧洲文化高于印度与中国。）

从维柯与赫尔德一系的文化观念出发，我们可以说，只有个别的具体的文化，而无普遍的、抽象的文化。古典人类学所寻求的是一般性的典型文化，这样的文化只是从许多个别的真实文化中抽离其共相而得来的观念，因此仅在理论上存在。但是最近的人类学家也开始改变态度了。例如吉尔兹（Clifford Geertz）便曾批评这种寻求文化典型的研究方法。他认为研究文化尤应把握每一文化系统的独特之处。所以在这个方面史学观点和人类学观点的合流目前已见端倪；我们的注意力应该从一般文化的通性转向每一具体文化的个性。以下讨论中国文化大致便是从这一立场出发的。

如果我们基本上接受这一看法，那么所谓“中国文化”便不可能是和“现代生活”截然分为两橛的。普遍性的“现代生活”和普遍性的“文化”一样，也是一个抽象的观念，在现实世界中是找不到的。现实世界中只有一个个具体的现代生活，如中国的、美国的、苏俄的、或日本的；而这些具体的现代生活都是具体的文化在现代的发展和表现。这当然不是否认现代生活可以归纳成某些共同的特征。事实上，社会科学家关于“现代化”的无数讨论主要都是在寻求共同的特征，也就是理想的典型。但是典型如果要适用于一切具体的、个别的现代社会，势必不能不通过最高度的概括。其结果则是流为一些空洞的形式，而失去了经验的内容。举例言之，我们大概都承认民主是现代政治生活的主要方式。可是我们只要把西欧、

英、美的民主政治与纳粹德国和苏俄的极权体制加以对照，严重的问题马上便发生了。无论我们怎样鄙弃极权体制，我们似乎都不好否认希特勒时代的德国和列宁以来的苏俄已进入了现代化的阶段。所以不少社会学家只好用“大众社会”（mass society）或“人民社会”（populistic societies）之类的概念来概括现代的政治生活。这种宽泛的概念虽能勉强把“民主”与“极权”两种截然对立的政治方式统一起来，但毕竟只剩下一点形式的意义了。民主制度下的“大众”或“人民”是能积极“参预”（participation）政治生活的，而极权体制下的“大众”或“人民”却连“代表性”（representation）也谈不到，他们不过是受统治集团操纵的政治工具而已。利用最新的大众传播技术来提高人民的政治警觉和社会意识，这是现代民主生活的特征；而利用同样的技术来控制和操纵人民则是现代极权政治的主要内涵。这两者之间是无法划等号的；其背后确实有价值系统的根本不同。

我们通常所谓“现代化”或“现代生活”是含有颂扬和向往的意义的。以政治的现代化而言，我们的理想当然是建立民主制度，而不是极权体制。这就涉及了现代生活的实际内容和价值取向，不能脱离具体的文化传统来讨论了。

不但如此，讨论现代化或现代生活还不可避免地要碰到另一更严重的困难，即现代化与西化之间的混淆。西方学者所说的现代化实际上是以17世纪以来西欧与北美的社会为标准的。所以现代化便是接受西方的基本价值。这个看法有是有非，未易一言以断。以“五四”以来所提倡的“民主”与“科学”而言，西方的成就确实领先不止一步，应该成为其他各国的学习范例。但是现代西方的基本文化内涵并不限于这两项，其中如过度发展的个人主义、漫无限止的利得精神（acquisitive spirit）、日益繁复的诉讼制度、轻老溺幼的社会风

气、紧张冲突的心理状态之类，则不但未能一一适合于其他非西方的社会，而且已引起西方人自己的深切反省。在现实世界中我们实在找不到任何一个具体的西方现代生活是十全十美，足供借镜的。英、美、德、法各国尽管同属西方文化一系，其间仍多差异，各具独特的历史传统。现代化之不能等同于西化是非常明显的事实。

以上的讨论并不是否认“文化”与“现代化”具有超越地域的通性。通性不但可以从经验事实上归纳得出来，而且在理论上更是必要的，否则社会科学便不能成立了。我的根本意思是说，在检讨某一具体的文化传统（如中国文化）及其在现代的处境时，我们更应该注意它的个性。这种个性是有生命的东西，表现在该文化涵育下的绝大多数个人的思想行为之中，也表现在他们的集体生活之中。所谓个性是就某一具体文化与世界其他个别文化相对照而言的，若就该文化本身来说，则个性反而变成通性了。

以下我要专谈中国文化的问题。但是在我的理解中，中国文化与现代生活并不是两个原不相干的实体，尤其不是互相排斥对立的。“现代生活”即是中国文化在现阶段的具体转变。中国文化的现代转变自然已离开了旧有的轨辙，并且不可否认地受到了西方文化的重大影响。西方是这一转变中的一个重要环节，这是无须讳言的。但是现代化决不等于西化，而西化又有各种不同的层次。科技甚至制度层面的西化并不必然会触及一个文化的价值系统的核心部分。现在一般深受西方论著影响的知识分子往往接受西方人的偏见，即以西方现代的价值是普遍性的（universalistic），中国传统的价值是特殊性的（particularistic）。这是一个根本站不住的观点。其实，每一个文化系统中的价值都可以分为普遍与特殊两类。把西化与现代化视为异名同实便正是这一偏见的产物。

什么是中国文化？我们怎样才能讨论中国文化这样一个广大的题目？不用说，我们势非采取一种整体的观点不可。如果采取分析的途径，从政治、经济、宗教、艺术、文学、民俗各方面去探索以期获得一个大家都能接受的确定结论，那将是一个永远无法实现的梦想，因为这是一个没有止境的分析过程。但是另一方面，整体的观点则难免有流于独断的危险，思想训练不够严格的人尤其喜欢用“一言以蔽之”的方式武断地为中国文化定性。

我个人由于出身史学，一向不敢对中国文化的性格轻下论断，虽则我自己也一直在寻求一种整体的了解。几经考虑之后，我最近企图通过一组具有普遍性、客观性的问题来掌握中国文化的价值系统。这种处理的方式也许比较符合前面所提到的人类学家和历史哲学家的最近构想。这一组问题一方面是成套的，但另一方面也分别地涉及中国文化的主要层面。在分别讨论每一个层面时，我将同时点出中、西的异同。我希望从这一角度来说明中国文化与现代生活的内在关系。中国文化的现代化何以不可能完全等于西化也许可以从这种对照中凸显出来。

一谈到价值系统，凡是受过现代社会科学训练的人往往会追问：所谓文化价值究竟是指少数圣贤的经典中所记载的理想呢？还是指一般人日常生活中所表现的实际倾向？这一问题的提法本身便显示了西方文化的背景。西方的理论与实践（约相当于中国所谓“知”与“行”）、或理想与现实之间往往距离较大，其紧张的情况也较为强烈，这也许和西方二分式的思维传统有关，此处无法作深度的讨论。无论如何，乌托邦式的理想在西方的经典中远较中国为发达。（“礼运”大同的理想到近代才受西方影响而流行起来。）中国思想有非常浓厚的重实际的倾向，而不取形式化、系统化的途径。以儒家经典

而言，《论语》便是一部十分平实的书，孔子所言的大抵都是可行的，而且是从一般行为中总结出来的。“古者言之不出耻躬之不逮”、“君子欲讷于言而敏于行”、“听其言而观其行”、“其言之不怍，则为之也难”……这一类的话在《论语》中俯拾即是。《春秋》据说是孔子讲“微言大义”的著作，但后人推尊它仍说它“上明三王之道，下辨人事之纪”，或“上本天道，中用王法，而下理人情”。总之，现代西方人所注重的上层文化与下层文化或大传统与小传统之间的差异在中国虽然不是完全不存在，但显然没有西方那么严重。（这一点我已在《史学与传统》的序言中有所讨论。）我特别提及这一层，意在说明下面检讨中国文化的基本价值，我将尽量照顾到理想与实际的不同层面。

我们首先要提出的是价值的来源问题，以及价值世界和实际世界之间的关系问题。这两个问题是一事的两面，但后一问题更为吃紧。这是讨论中西文化异同所必须涉及的总关键，只有先打开这一关键，我们才能更进一步去解说由此而衍生的，但涉及中国价值系统各方面的具体问题。

人间的秩序和道德价值从何而来？这是每一个文化都要碰到的问题。对于这个问题，中西的解答同中有异，但其相异的地方则特别值得注意。

中国最早的想法是把人间秩序和道德价值归源于“帝”或“天”，所谓“不知不识，顺帝之则”、“天生烝民，有物有则”，都是这种观念的表现。但是子产、孔子以后，“人”的分量重了，“天”的分量则相对地减轻了。即所谓“天道远，人道迩”。但是孔子以下的思想家并没有切断人间价值的超越性的源头——天。孔子以“仁”为最高的道德意识，这个意识内在于人性，其源头仍在于天，不过这

个超越性的源头不是一般语言能讲得明白的。只有待每个人自己去体验。“夫子之言性与天道不可得而闻”，是说孔子不正面去发挥这一方面的思想，并不是他不相信或否认“性与天道”的真实性。近代学人往往把孔子的立场划入“不可知论”的范围，恐怕还有斟酌的余地。“天生德于予”、“知我者其天乎”之类的语句对孔子本人而言是不可能没有真实意义的。孟子的性善论以仁、义、礼、智四大善端都内在于人性，而此性则是“天所以与我者”。所以他才说“知其性者则知天”。后来《中庸》说得更明白：“天命之谓性，率性之谓道。”

道家也肯定人间秩序与一切价值有一超越的源头，那便是先天地而生的形而上道体。“道”不但是价值之源，而且也是万有之源。但是在中国人一般的观念中，这个超越的源头仍然笼统地称之为“天”；旧时几乎家家悬挂“天地君亲师”的字条便是明证。我们在此无须详细分析“天”到底有多少不同的涵义。我们所强调的一点只是中国传统文化并不以为人间的秩序和价值起于人间，它们仍有超人间的来源。近来大家都肯定中国文化特点是“人文精神”。这一肯定是大致不错的。不过我们不能误认中国的人文精神仅是一种一切始于人、终于人的世俗精神而已。

仅从价值具有超越的源头一点而言，中、西文化在开始时似乎并无基本不同。但是若从超越源头和人间世之间的关系着眼，则中西文化的差异极有可以注意者在。中国人对于此超越源头只作肯定而不去穷究到底。这便是庄子所谓“六合之外，圣人存而不论”的态度。西方人的态度却迥然两样，他们自始便要在这一方面“打破砂锅问到底”。柏拉图的“理型说”便是要展示这个价值之源的超越世界。这是永恒不变、完美无缺的真实（或本体）世界。而我们感官

所能触及的则是具有种种缺陷的现象世界。尽管柏拉图也承认这个真实世界是不可言诠的，但是他毕竟还要从四面八方来描写它。亚里士多德的“最后之因”，或“最先的动因”(first unmoved mover) 也是沿柏拉图的途径所做的探索。所以柏、亚两师徒的努力最后非逼出一个至善的“上帝”的观念不止。这是一切价值的共同来源。

但是希腊人是靠“理性”来追溯价值之源的，而人的理性并不能充分地完成这个任务。希伯来的宗教信仰恰好填补了此一空缺。西方文化之接受基督教，决不全出于历史的偶然。无所不知、无所不在的上帝正为西方人提供了他们所需要的存有的根据。宇宙万物是怎样出现的？存有是什么？一切人间的价值是从何而来的？这些问题至此都获得了解答。不过这种解答不来自人的有限的理性，而来自神示的理性 (revealed reason) 而已。神示和理性之间当然有矛盾，但是这个矛盾在近代科学未兴起之前是可以调和的，至少是可以暂时相安的。中古圣托马斯 (St. Thomas) 集神学的大成，其中心意义即在于此。西方的超越世界至此便充分地具体化了，人格化的上帝则集中了这个世界的一切力量。上帝是万有的创造者，也是所有价值的源头。西方人一方面用这个超越世界来反照人间世界的种种缺陷与罪恶，另一方面又用它来鞭策人向上努力。因此这个超越世界和超越性的上帝表现出无限的威力，但是对一切个人而言，这个力量则总像是从外面来的，个人实践社会价值或道德价值也是听上帝的召唤。如果换一个角度，我们也可以说，人必须遵行上帝所规定的法则，因为上帝是宇宙一切基本法则的惟一创立者。西方所谓“自然法”(Natural Law) 的传统即由此而衍生。西方的“自然法”，广义地说，包括人世间的社会、道德法则（相当于中国的“天理”或“道理”）和自然界的规律（相当于中国的“物理”）。西方超越世界外在

于人，我们可以通过“自然法”的观点看得很清楚。

在西方的对照之下，中国的超越世界与现实世界却不是如此泾渭分明的。一般而言，中国人似乎自始便知道人的智力无法真正把价值之源的超越世界清楚而具体地展示出来。（这也许部分地与中国人缺乏知识论的兴趣有关。）但是更重要地则是中国人基本上不在这两个世界之间划下一道不可逾越的鸿沟。西方哲学上本体界与现象界之分，宗教上天国与人间之分，社会思想上乌托邦与现实之分，在中国传统中虽然也可以找得到踪迹，但毕竟不占主导的地位。中国的两个世界则是互相交涉，离中有合、合中有离的。而离或合的程度则又视个人而异。我们如果用“道”来代表理想的超越世界，把人伦日用来代表现实的人间世界，那么“道”即在“人伦日用”之中，人伦日用也不能须臾离“道”的。但是人伦日用只是“事实”，“道”则是“价值”。事实和价值是合是离？又合到什么程度？或离到什么程度？这就完全要看每一个人的理解和实践了。所以《中庸》说：“君子之道费而隐，夫妇之愚可以与知焉。及其至也，虽圣人亦有所不知焉。夫妇之不肖可以能行焉。及其至也，虽圣人亦有所不能焉。”在中国思想的主流中，这两个世界一直都处在这种“不即不离”的状态之下。佛教的“真谛”与“俗谛”截然两分，最后还是为中国的禅宗思想取代了。

禅宗普愿和尚说“平常心是道”，这便回到了中国的传统。“担水砍柴无非妙道”，真谛、俗谛的间隔终于打通了，圣与凡之间也没有绝对的界限。宋明理学中有理世界与气世界之别，但理气仍是不即不离的，有气便有理，而理无气也无挂搭处。

中国的超越世界没有走上外在化、具体化、形式化的途径，因此中国没有“上帝之城”（City of God），也没有普遍性的教会（uni-

versal church)。六朝隋唐时代佛道两教的寺庙决不能与西方中古教会的权威和功能相提并论。中国儒家相信“道之大原出于天”。这是价值的源头。“道”足以照明“人伦日用”,赋予后者以意义。禅宗也是这样说的。未悟道前是砍柴担水,既悟道后仍然是砍柴担水。所不同者,悟后的砍柴担水才有意义,才显价值,那么我们怎样才能进人这个超越的价值世界呢?孟子早就说过:“尽其心者知其性、知其性则知天。”这是走内向超越的路,和西方外在超越恰成一鲜明的对照。孔子的“为仁由己”已经指出了这个内向超越的方向,但孟子特提“心”字,更为具体。后来禅宗的“明心见性”、“灵山只在我心头”也是同一取径。

内向超越必然是每一个人自己的事,所以没有组织化教会可依,没有系统的教条可循,甚至象征性的仪式也不是很重要的。中国也没有西方基督教式的牧师,儒家教人“深造自得”、“归而求之有余师”,道家要人“得意忘言”,禅师对求道者则不肯“说破”。重点显然都放在每一个人的内心自觉,所以个人的修养或修持成为关键所在。如果说中国文化具有“人文精神”,这便是一种具体表现。追求价值之源的努力是向内而不是向外向上的,不是等待上帝来“启示”的。这种精神不但见之于宗教、道德、社会各方面,并且也同样支配着艺术与文学的领域。所以“心源”这个观念在绘画和诗的创作上都是十分重要的。论画有“外师造化,中得心源”的名言,论诗则说“怜渠直道当时语,不着心源傍古人”。这可以说是内向超越所必经的道路。

我无意夸张中、西之异,也不是说中国精神全在内化,西方全是外化。例外在双方都是可以找得到的。但以大体而言,我深信中西价值系统确隐然有此一分别在。外在超越与内向超越各有其长短优

劣，不能一概而论。值得注意的是中西文化的不同可以由此见其大概。这种不同到了近代更是尖锐化了。

前面曾指出，西方价值之源的超越世界，由于希腊理性与希伯来信仰的合流，在中古时期曾获得暂时的统一，但是信仰与理性的合作终究不能持久。中古时代哲学是神学的婢女，理性处于辅佐信仰的地位。文艺复兴以后，理性逐渐抬头；特别是科学革命以来，理性已压倒了信仰。西方的超越世界于是分裂了。科学解答了自然世界的奥秘，这是理性的大胜利。宇宙是有秩序、有规律的，可以通过人的理性来发现。理性的分量从此越来越重，人们对基督教的上帝的信仰相对地减轻了。牛顿仍然相信这个有秩序、有规律的宇宙是上帝创造的，但是自然科学的成功毕竟把上帝推远了一大步。自然事实的价值源头开始被切断了。“自然法”（natural law）中的一大部分现在变成了“自然的规律”（laws of nature）。

康德的哲学最能反映西方两个世界分裂和紧张的情况。康德是理性时代的最高产品，但是他却要推究理性的限度何在。理性只能使人知道现象界，而不是本体界。这便为上帝保留了地位，因为本体或物自体只有上帝才能完全知道。（其基本假定是只有创造者才能对其创造品有完全的知识。）康德又特别提出实践理性来保证价值世界的客观存在。他一方面承认人受经验世界一切规律的支配，另一方面又规划出一个自主、自由的价值世界。这两个世界——一方面是事实世界、必然世界，另一方面是价值世界、自由世界——最后仍可统一在“上帝”这个观念之下。人作为一种自然现象是在因果律支配之下，但作为一本体存有则是自由的。本体必预设上帝的观念。康德的上帝观自然大不同于中古以来传统的旧说。他用批判理性来摧破了旧的形上学或思辨神学，并同时建立了新的道德理论。

康德的哲学成就在近代是无与伦比的，但是他的努力仍未能挽救西方科学与宗教分裂的命运。他的“物自体”说、“先验综合原理”说，后世一直聚讼不已，至今仍处于信者自信、疑者自疑的状态，而且疑者远多于信者。19 世纪达尔文的生物进化论出世之后，上帝创造世界的信仰更受到了致命的打击。一般号称基督徒的西方人虽然进教堂如仪，但心中已没有真实的上帝信仰。价值之源已断，生命再无意义可言。所以尼采要借一个疯人的口喊道“上帝死亡了”，“所有的教堂如果不是上帝的坟墓，又是什么呢?”

一部西方近代史主要是由圣入凡的俗世化（secularization）的过程。政治、社会、思想当然也走向世俗化的途径。18 世纪的思想家开始把自然法和上帝分开，转而从人具有理性这一事实上重建自然法的基础。但是西方近代文化在人世间寻找价值源头的努力仍然遇到不易克服的困难，社会契约说所假定的“自然状态”是一种乌托邦，不足以成为道德的真源。（最近罗尔斯 John Rawls 所建立的“原始立场”original position 说是这一方面的重要发展。）功利主义的快乐说过分注重效用与后果，又有陷人价值无源论的危险。在重要关头，西方人往往仍不免要乞灵于上帝的观念。美国独立宣言把那些不容剥夺的“天赋人权”都说成是“不证自明的真理”（self-evident truths)，因为人的基本权利是创世主（creator）的恩赐。甚至今天在一般西方人的观念中，人权还是来自上帝。

现代的中国知识分子都认为西方近代文化从中古基督教权威中解放出来是一个最伟大的成就，因为我们心向往之的民主与科学便是在这一解放过程中发展出来的。这个看法当然是有根据的，但是我们不能误解西方近代的俗世化是彻底地铲除基督教，更不能把科学和宗教看成是绝对势不两立的敌体。走“外在超越”之路的西方文化终

不能没有一个精神世界为它提供价值的来源。相反地，基督教经过宗教改革的转化之后反而成为西方现代化的重要精神动力之一。以科学而言，伏尔泰（Volttaire）便曾说过，传道师不过告诉孩子们有上帝存在，牛顿则向他们证明了宇宙确是上帝智慧的杰作。牛顿对上帝的深信不疑正是激励他探求宇宙秩序的力量。据专家研究，16世纪英国的医学发展也得力于上帝的观念。治病救人是响应上帝的召唤，发现人体机能的奥秘和药物的本性也是执行上帝的使命。医德和医学研究的热诚都源于对上帝的信仰。在政治社会思想方面，我们已指出“天赋人权”的观念具有基督教的背景。根据白特菲（Herbert Butterfield）的观察，西方近代的个人主义和近代基督教的发展有密切的关联。宗教改革以来，各种教派兴起，彼此相持不下，于是才出现了“良心的自由”（freedom of conscience）的观念。这是个人主义（个人自作主宰）的一个重要构成部分。我们还可以补充一点，“容忍”这一重要观念也是在这一宗教背景之下产生的。再就资本主义的兴起来说，韦伯（Max Weber）关于新教伦理的理论已成为大家耳熟能详的常识了。韦氏理论引起的辩难很多，但他的基本论点并未被推翻。英国的陶奈（R. H. Tawney）在重新检讨了这个问题之后，依然肯定清教徒的伦理观对英国的劳动和企业精神的兴起发生了决定性的刺激作用。不但如此，英国清教徒不肯向国教屈服的精神（nonconformity）对英国民主的发展贡献尤为重大。

由此可见基督教在西方近代文化中有两重性格：制度化的中古教会权威在近代科学的冲击之下已彻底崩溃了，但是作为价值来源的基督教精神则仍然弥漫在各个文化领域。外在超越型的西方文化不能完全脱离它，否则价值将无所依托。启蒙运动时代西方文化思想家所攻击只是教会的专断和腐败而非基督教所代表的基本价值。反教

会最烈的伏尔泰，据近人的研究，其实是相信上帝的。尼采和克尔凯郭尔（Kierkegaard）都曾公开著书反对基督教，但是他们对原始教义仍然是尊重的。他们只是不能忍受后世基督徒的庸俗和虚伪。尼采认为古今只有一个真正的基督徒，但已钉死在十字架上了。他把耶稣（Jesus）和基督（Christ）一分为二，其用意即在此。现代西方的神学家也接受了他的分别。

以上是对西方现代化的一个极简要的说明。从这个说明中，我们可以确切地了解到西方所走的途径是受它的特殊文化系统所限定的。中国的历史文化背景与西方根本不同；这就决定了它无法亦步亦趋地照抄西方的模式。但是近代中国的思想界却自始便未能看清这点。康有为提倡成立孔教会，显然是要模仿西方政教分立的形式。事实上中国既属于内向超越的文化型，其道统从来便没有经过组织化与形式化。临时见异思迁是注定不可能成功的。由于中国的价值与现实世界是不即不离的，一般人对这两个世界不易分辨。因此"五四"以来反传统的人又误以为现代化必须以全面地抛弃中国文化传统为前提。他们似乎没有考虑到如何转化和运用传统的精神资源以促进现代化的问题。中国现代化的过程因此而受到严重的思想挫折，是今天大家都看得到的事实。"五四"的知识分子要在中国推动"文艺复兴"和"启蒙运动"，这是把西方的历史机械地移植到中国来了。他们对儒教的攻击即在有意或无意地采取了近代西方人对中古教会的态度。换句话说，他们认为这是中国"俗世化"所必经的途径。但事实上，中国的现代化根本碰不到"俗世化"的问题，因为中国没有西方教会的传统，纵使我们勉强把六朝隋唐的佛教比附于西方中古的基督教，那么禅宗和宋明理学也早已完成了"俗世化"的运动。中国的古典研究从来未曾中断，自然不需要什么"文艺复

兴”；中国并无信仰与理性的对峙，更不是理性长期处在信仰压抑之下的局面，因此“启蒙”之说在中国也是没有着落的。康德在“什么是启蒙?”一文中开头便标举“有运用理性的勇气”。这是西方的背景。宋明理学的一部分精神正在于此。理学中的“理”字虽与西方的 reason 不尽相同，但相通之处也不少，所以中国人用“理性”两字来译 reason，西方人也往往用 reason 一字来译“理”字。我决不是说“五四”时代对中国传统的攻击完全是无的放矢，更不是说中国传统文化毫无弊病。“五四”人物所揭发的中国病象不但都是事实，而且尚不够鞭辟入里。中国文化的病是从内向超越的过程中长期积累而成的。这与西方外在超越型的文化因两个世界分裂而爆发的急症截然不同。中、西双方的病象尽有相似之处，而病因则有别。“五四”人物是把内科病当外科病来诊断的，因此他们的治疗方法始终不出手术割治和器官移植的范围。

这里不是讨论中国文化的缺点的地方。相反地，我要从正面说明中国文化的内向超越性在现代化的过程中所已经发生或可能发生的作用。中国人的价值之源不是寄托在人格化的上帝观念之上，因此既没有创世的神话，也没有包罗万象的神学传统。达尔文的生物进化论在西方引起强烈的抗拒，其余波至今未已。但进化论在近代中国的流传几乎完全没有遭到阻力。其他物理、化学、天文、医学各方面的知识，中国人更是来者不拒。我们不能完全从当时人要求“船坚炮利”的急迫心理上去解释这种现象，因为早在明清之际，士大夫在接受耶稣会所传来的西学时，他们的态度已经是如此了。17世纪初年中国名士如虞淳熙、钟始声、李生光等人攻击利玛窦的《天学初函》（此书一半神学、一半科学），其重点也完全放在神学方面，至于科学部分则并未引起争端。前面已提到，中国人认定价值之源

虽出于天而实现则落在心性之中，所以对于“天”的一方面往往存而不论，至少不十分认真。他们只要肯定人性中有善根这一点便够了。科学知识不可避免地要和西方神学中的宇宙论、生命起源论等发生直接的冲突。但是像“天地之大德曰生”、“生生不已”、“一阴一阳之为道”、“人之异于禽兽者几希”这一类中国的价值观念和价值判断，却不是和科学处在尖锐对立的地位。不但不对立，而且还大有附会的余地，谭嗣同的“仁学”便是一个最好的例证。谭氏用旧物理学中“以太”的观念来解释儒家的“仁”；用物质不灭、化学元素的观念来解释佛教的“不生不灭”。我们可以从这个实例看出近代中国人比较容易接受西方的科学知识确与其内向超越的价值系统有关。中国文化中没有发展出现代科学是另一问题，但是它对待科学的态度是开放的。换句话说，内向超越的中国文化由于没有把价值之源加以实质化（reified）、形式化，因此也没有西方由上帝观念而衍生出来的一整套精神负担。科学的新发现当然也会逼使中国人去重新检讨以至修改传统价值论的成立的根据，但是这一套价值却不至因科学的进步而立刻有全面崩溃的危险。

在西方近代俗世化的历史进程中，所谓由灵返肉、由天国回向人间是一个最重要的环节。文艺复兴的人文主义者首先建立起“人的尊严”的观念。（如皮柯 Pico“关于人的尊严演讲词”，约写于1486年。）但是由于西方宗教和科学的两极化，人的尊严似乎始终难以建筑在稳固的基础之上。倾向宗教或形而上学一方面的人往往把人的本质扬举得过高；而倾向无神论、唯物论、或科学一方面的人又把人性贬抑得过低。近来深层心理学流行，有些学者专从人的“非理性”的方面去了解人性，以致使传统“人是理性的动物”的说法都受到了普遍的怀疑。所谓“人文主义”（humanism）在西方思想界一

直都占不到很高的地位。萨特的人文主义中的“人的尊严”只剩下一个空洞的选择自由，事实上则人生只有空虚与彷徨。海德格尔（Heidegger）反驳萨特“存在先于本质”之说，认为人文主义低估了人的特殊地位。所谓人的特殊地位是指人必须依附于至高无上的“存有”（Being）。但他的“存有”则是一个最神秘不可解的观念。我看“存有”只能是“上帝”的替身，或“上帝”的影子，尽管他自己一再申明“存有”不是“上帝”。否则“存有离人最近、也最远”之类的话便很难索解了。另一方面，他又说人类已忘记了“存有”，而“存有”也离人而去。所以人在世间变成了“无家可归”的情况。由此可见，海氏虽极力要把人提高到“存有”——其实即上帝——的一边，最后还是落下尘埃。人的尊严依然无所保证。这是西方在俗世化过程中建立“人的尊严”所无法避免的困难。

中国文化正因为没有这一俗世化的阶段，人的尊严的观念自孔子以来便巩固地成立了，两千多年来不但很稳定，而且遍及社会各阶层。孔子用“仁”字来界定“人”字，孟子讲的更细些，提出仁义礼智的四端，后来陆象山更进一步提出“不识一字也要堂堂做一个人”的口号。中国人大致都接受这种看法。孟子说“人皆可以为尧舜”，荀子说“涂之人可以为禹”，佛教徒竺道生也说“一阐提可以成佛”，都是说人有价值自觉的能力。所以中国的“人”字最有普遍性，也无性别之分。如果语言文字能够反映文化的特性，那么单是这个“人”字的发现和使用就大有研究的价值。圣人固然是“人”，小人也还是“人”，其中的分野便在个人的抉择。有知识、有地位、有财富并不能保证人格也一定高，所以《论语》上有“小人儒”、“为富不仁”的话。

我当然不否认中国传统社会上人有等级、职业种种分别分化的事

实，但那完全是另一不同的问题。我在这里特别强调的只是一点，即在中国文化的价值系统中，人的尊严的观念是遍及于一切人的，虽奴隶也不例外。我们知道，亚里士多德的社会理论中是肯定了奴隶这一阶级的。中国的社会思想自始便否认人应该变成奴隶。其主要根据便是“天地之性人为贵”的观念。两汉禁奴隶的诏令开首常常引用这句话。陶渊明送一个仆人给他的儿子，却写信告诉他：“此亦人子也，当善遇之。”唐代道州刺史阳城抗疏免道州贡“矮奴”，当时和后世传为佳话。白居易特歌咏其事于“新乐府”，“道州水土所生者，只有矮民无矮奴”，便成了两句有名的诗句了。康德的伦理哲学强调人必须把人当作目的，不是手段；又说：除非我愿意我行事的根据成为普遍的道德法则，否则我将不那样做。这是西方近代的观念。但中国儒家的思想向来便是如此。康德的道德法则更合乎孔子的“己所不欲，勿施于人”。比基督教的“己所欲，施于人”的金律（Golden Rule）更为合理。所以伏尔泰有时引孔子的话来代替基督教的“金律”。人人把人当人，这是现代自由社会的普遍信念。民主理论也建筑在这个观念上面。近代西方人常讲的人是生而平等的、生而自由的这些话无非都是从这一基本观念中所衍生的。所以仅就人的尊严一点而言，中国文化早已是现代的，不必经过俗世化才能产生。习惯于西方知识论思路的人也许要问：我们怎么知道“天地之性人为贵”呢？这一论断有科学的根据吗？中国思想史上关于人的道德本性的问题曾有过很多的论证，这里不必详举。但是哲学论证是次要的，科学的证据尤属题外，这一点康德早已分析得很明白了。其实在中国人看来，这根本不成其为问题。古今无数道德实践的实例已足够证明人是天地间惟一具有价值自觉能力的动物了。中国人的逻辑——知识论的意识向不发达确是事实，但这个问题至少到今天为

止还不是逻辑——知识论所能充分解答的，也不是经验科学所能完全证实或否证的。所以今天还没有绝对性的科学证据非要求中国人立刻放弃这种信念不可。这里我们再度看到内在超越的价值论的现代意义。

整个地看，中国文化只对价值的超越源头作一般性的肯定，而不特别努力去建构另外一个完善的形而上的世界以安顿价值，然后再用这个世界来反照和推动实际的人间世界。后者是西方文化的外在超越的途径。在实际的历史进程中，西方的外在超越表现了强大的外在力量。西方人始终感到为这股超越外在的力量所支配、所驱使。亚里士多德的“最后之因”、“不动的动者”、中古基督教的“神旨”(Providence)、黑格尔的“精神”或“理性”、马克思的“物”，以至社会科学家所讲的历史或社会发展的规律，都可以看作同一超越观念的不同现形。英人柏林（Isaiah Berlin）把它们统称之为“巨大的超个人的力量”(这是借用 T. S. 艾略特的话)。这种力量要通过人来实现它自己的价值，而人在它的前面则只有感到无可奈何，感到自己的渺小。所以深一层看，西方近代的俗世化其实并没有能改变它的价值世界的结构。科学家从前门把“上帝”驱逐了出去，但是“上帝”经过各种巧妙的化装后又从后门进来了。

我们可以说中国文化比较具有内倾的性格，和西方式的外倾文化适成一对照。内倾文化也自有其内在的力量，只是外面不大看得见而已。内在力量主要表现在儒家的“求诸己”、“尽其在我”，和道家的“自足”等精神上面，佛教的“依自不依他”也加强了这种意识。若以内与外相对而言，中国人一般总是重内过于重外。这种内倾的偏向在现代化的过程中的确曾显露了不少不合时宜的弊端，但中国文化之所以能延续数千年而不断却也是受这种内在的韧力之赐。《大

学》说“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得”。这段话大致能说明内倾文化的特性所在。这里止、定、静、安等本来都是指个人的心理状态而言的，但也未尝不适用于中国文化的一般表现。18 世纪以来，“进步”成为西方现代化的一个中心观念。从“进步”的观点看，安定静止自然一无足取。黑格尔看不起中国文化的主要根据之一便是说中国从来没有进步过。“五四”时代中国人的自我批判也着眼于此。我个人也不以为仅靠安定静止便足以使中国文化适应现代的生活。中国现代化自然不能不“动”、不“进”，在科学、技术、经济各方面尤其如此。但是今天西方的危机却正在“动”而不能“静”、“进”而不能“止”、“富”而不能“安”、“乱”而不能“定”。最近二三十年来，“进步”已不再是西方文化的最高价值之一了。1960 年哥伦比亚大学的史学教授克劳夫（Shepard B. Clough）写《西方文明的基本价值》（*Basic Values of Western Civilization*）一书时曾列专章颂扬“进步”的观念，但是 1980 年同一大学的史学教授倪思贝（Robert Nisbet）写《进步观念史》（*History of the Idea of Progress*）一部大书，在结尾时却宣布“进步”的信念至少在今天的西方已经不再是天经地义了。他列举了许多著名学者（特别是科学家）对科技发展和经济成长的深切怀疑。物质上的进步与精神上的堕落恰好是成比例的。这对许多依然迷信物质进步的非西方人士而言，不啻是一个当头棒喝。倪思贝本人最后寄望于宗教力量的复苏。他并认为在西方，尤其是美国，已看见了这种动向。我们固不必完全同意倪氏的预测，然而现代生活中物质丰裕和精神贫困的尖锐对照则是有目共睹的。存在主义所揭发的关于现代人心理失调的种种现象如焦虑、怖栗、无家感、疏离感等，更是无可否认的。如果说在现代化的早期，安、定、静、止之类

的价值观念是不适用的，那么在即将进入“现代以后”（Post－modern）的现阶段，这些观念则十分值得我们正视了。

以上我们对中国文化的价值系统及其现代的意义作了一番整体性的观察。在这个基础上，让我们再提出四个问题来检讨这个价值系统在个别的文化领域内的具体表现。

一、人和天地的关系

这里无法详论中国人对自然的看法，重点只能放在中国人对自然的态度上面。李约瑟认为中国人把自然看作一种有机体（organism）而不是一件机器（machine），这个看法大致上是可以接受的。西方的自然观先后有两大型：希腊时代是有机观，十六七世纪到19世纪是机械观。现代生物学、新物理学兴起以后，两者又有混合的趋势。无论如何，说中国没有机械的自然观是不致太错的。就人与自然的关系而言，我们大概可以用“人与天地万物为一体”来概括中国人的基本态度。这一观念最早是由名家的惠施正式提出的，庄子曾加以附和，中间经过禅宗和尚的宣扬，（如慈照禅师云：“天地与我同根，万物与我一体。”）最后进入了宋、明理学的系统，所以这可以说是中国各派思想共同观念。但是天地万物（包括人在内）都不同，何以能成为一体呢？这就要说到中国特有的“气”的观念。天地万物都是一“气”所化：在未分化以前同属一“气”，分化以后则形成各种“品类”，至于分化的过程，则中国人的一般总是以阴、阳、五行来作解释。那么“气”又是什么？这是无法用现代西方观念来解说的一个名词，简单地说“气”是有生命的，但既非所谓

"心"，更不是所谓"物"。希腊人虽把自然看作有机体，但这个有机体是由"心"（或"灵魂"）"物"两种元素合成的。这与中国"气"的宇宙观仍然大有区别。中国人是相信"天地之大德曰生"、"生生不已"的，因此天地万物的运行，便是一"气"的聚散生化的无穷过程。人也在天地万物之内，不过他是万物之"灵"，所以能"赞天地之化育"。所谓"人与天地万物一体"或"天人合一"，其比较确切的涵义即在此。这种宇宙论若严格地用哲学尺度去检查当然涵有种种困难。但是我们在此可不必细究。值得注意的是，两千多年来中国人大体上都接受了这种看法。从这一看法出发，中国人便发展出"尽物之性"、"万物并育而不相害"的精神。中国人当然也不能不开发自然资源以求生存，因而有"利用厚生"、"开物成务"等观念。但"利用"仍是"尽物之性"，顺物之情，是尽量和天地万物协调共存，而不是征服。这是与西方近代对自然的态度截然相异之处。

中国在近两三百年科学技术落后于西方，这是大家所公认的事实。而科学、技术的突飞猛进正是现代化的一个主要特征。从这一点来说，中国文化断然是和现代生活脱了节的。所以中国必须吸收西方的科技，早已成为定案。李约瑟虽编写了一部《中国科学技术史》的巨著，仍不能证明中国已有现代的西方科技。事实上，如果我们平心静气地细读李氏的著作，我们便不能不承认传统中国的技术是远多于科学的。这里我们必须将科学和技术加以区别，尽管二者的关系是非常密切的。技术属于应用的范围，是可以从经验中摸索而得的，而且往往是知其然而不知其所以然的。科学则是对于自然现象各方面的规律进行系统的研究，不但要有精密的方法和工具，并且还必须有精确的理论说明。西方文化在这一点上则特显精彩。中

国何以缺乏系统的“科学”是一个非常不易解答的问题，撇开历史背景、社会经济形态种种外缘不谈，我们至少也应该从文化价值系统上对这个问题加以探索。无论就数学、天文、物理、生物各部门的成绩或系统分类言，西方的科学在希腊时代便已超过中国。只有在实用技术方面，中国在17世纪以前尚不甚逊色而已，我们究竟怎样来说明这一事实呢？

我认为西方文化的外倾精神有助于系统科学的发展，而中国文化的内倾精神则不积极地激励人去对外在世界寻求系统的了解。这句话认真讨论起来当然不易。简单地说，毕达哥拉斯（Pythagoras）用抽象的数学形式来解释事物活动的外在结构是西方最早的一次科学革命。这是西方人第一次从数学观点来解决物理问题。（这是根据柯林伍德 R. G. Collingwood 在《自然的观念》*The Idea of Nature* 中的说法。）柏拉图根据毕氏的数学形式的观念发展出“理型说”，把世界一分为二，于是更进一步奠定了西方思想的外在超越的途径。他认定世界的秩序和规律是“上帝”加以安排的结果，这就提供了一个超越的观点，可以使人全面地去理解天地万物。希腊著名的数学家和物理学家阿基米德（Archimedes）曾说：“给我一个立足点，我可以转动整个地球。”外在超越的精神推动系统科学的进展，从阿基米德这句话中生动而形象化地表现了出来。牛顿以后西方的机械自然观的成立仍然是渊源于这一外在超越的观点。自然世界是上帝所造的一种机器——如钟表，科学家的任务便是要发现这种机器是怎样构成的、怎样运作的。

中国的两个世界是不即不离的，天与人是合德的，尽性即知天，所以要求之于内。六合之外可以存而不论。荀子有“制天”、“役物”的观念，在儒家思想中已是例外。但是他仍然说：“君子敬其在

己者，而不慕其在天者。”他的精神方面还是内倾而不是外倾的；超越的外在观点依然没有建立起来。这当然不是说，中国几千年来没有个别的外倾型的思想家，如宋代的沈括便是其一。西方也不是完全没有内倾型的思想家，如晚期斯多葛派（Stoics）三哲（Seneca、Epictetus、Marcus Aurelius）强调德性自足，明显地有由外转内的倾向。但大体而言，中国思想确是比较实际的、贴切于人生的，有内在系统而无外在系统的。抽象化、理论化、逻辑化的思考方式不是中国的特色，也不受重视。张载比较接近西方式的系统思考，因此二程批评他“不熟”，他说：“有苦心极力之象。”这里并不是谁比谁高明的问题，而是彼此用心的对象不同。内倾文化注重人文领域内的问题，外倾文化注重人文领域以外（自然）或以上（宗教）的问题。但是由此可见中国之所以发展不出科学是具有文化背景的。（必须注明，我并不是主张文化价值决定论，其他外缘因素也应该考虑在内。此处只是特别指出科学与文化价值有关而已。）西方的科学的突飞猛进虽是近两三百年的事，可是它的源头却必须上溯至希腊时代。中国如果要在这一方面赶上世界水平，只有走“西化”之路。从这个特定的问题上，现代化和西化是同义语。

但是由于中国也有因实用需要而发展出来的技术传统，因此我们容易把科学和技术混为一谈。（“科技”这个含混名词，在我的了解中不是指科学和技术，而是指科学性的技术。）基本科学的研究不以实用为最高目的，而是为真理而真理、为知识而知识的。这是运用理性来解释世界、认识世界的。至于科学真理具有实用性则是次一级的问题。三百多年前培根（Francis Bacon）曾提出两个关于科学的梦想：一是用科学的力量来征服宇宙，一是通过科学知识以认识世界的真面目。后者是基本科学的研究，前者便是技术发展。但培根

的真正兴趣是在用“科技”来征服和宰制自然，所谓“知识即权力”的口号便导源于培根。所以严格地说，培根对待自然的态度是西方现代化的主要内容之一。这应该和基本科学研究分别开来。运用理性以获得真理是西方文化自希腊以来的一贯精神，是外在超越的西方价值系统的一种具体表现。它是超时间的（至少到现在为止），因而不存在所谓“现代化”的问题。

中国“五四”以来所向往的西方科学，如果细加分析即可见其中“科学”的成分少而“科技”的成分多，一直到今天仍然如此，甚至变本加厉。中国大陆提出的“四个现代化”全是“科技”方面的事。中国人到现在为止还没有真正认识到西方“为真理而真理”、“为知识而知识”的精神。我们所追求的仍是用“科技”来达到“富强”的目的。但是今天西方人已愈来愈不把“科技”看作正面的价值了。原子毁灭的危险、自然生态的破坏、能源的危机等都是对人类文明构成非常真实的威胁。最可怕的是“科技”不但征服了世界，而且也宰制了人。这是当年培根所无法梦见的后果。人已不是“科技”的主人，而变成了它的奴隶，用海德格尔的名词说，是“科技”的“后备队”(standing reserve)。西方思想家现在已从多种角度来指陈这种“科技”宰制了世界的危机了。但我认为存在主义或“批判理论”所说的千言万语似乎都不及庄子下面这段话能一语中的。庄子说：“有机械者必有机事。有机事者必有机心。机心存于胸中则纯白不备，纯白不备则神生不定。神生不定者，道之所不载也。”这里所说的机械是指汲井水用的桔槔，是一种最简单的原始工具。道家非不知其便利，但他们要预防的是“机心”。“科技”主宰了人便正是“机心”代替了“人心”。人虽发明了“科技”而终于变成“科技”的“后备队”，这便是我们现在常常听到的所谓“疏离”或“异化”

(alienation)。道家对文化采取否定的态度,"科技"更不在话下。我引《庄子》上这段话当然不是无条件地拒斥现代"科技",因为那是不可能的,而且也是愚蠢的。但是在"戡天役物"的观念已濒临破产的今天,庄子的话却大足以发人深省。"人与天地万物一体"的态度诚然不是"现代的",然而却可能具有超现代的新启示。

二、人和人的关系

这个问题应当包括个人与个人之间、个人与群体之间,以及不同层次的社群之间的关系。但这里只能就根本原则简单地谈一谈,详论是不可能的。人与人之间的关系中国一直称之为"人伦"。"伦"字意思后世的注家说是"序",即表示一种秩序。孟子说:"使契为司徒,教以人伦:父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。"这五伦大致包括了社会上最常见的几种个人关系。虽不完备,但主要类型已具。例如其中"朋友"一伦可以包括师生,"长幼"可以包括兄弟。五伦关系有互相关联的两点最值得我们注意:第一是以个人为中心而发展出来的。个人的关系不同,则维系关系的原则也不同,如"亲"、"义"等即是。第二是强调人与人之间的自然关系,因此五伦始于父子。其中君臣一伦在现代人眼中虽然不是自然的,但在坚持"无父无君是禽兽也"的孟子看来,仍然是自然的。赫尔德从自然关系(natural relations)的观点出发,也肯定父子、夫妇、兄弟、朋友四伦。但他认为国家(state)是不自然的统治关系,所以独不取"君臣"一伦。这不但由于时代不同,而且更由于历史背景不同。中国古代的"封建"本是从家庭关系中延伸出来的,孟

子视之为自然是可以理解的。甚至崇尚自然的庄子也明说君臣之义“无所逃于天地之间”。我在这里不是要证明君臣关系是否合理的问题。事实上除非我们主张无政府主义或到达了真正的大同世界，否则君臣（即现代所谓“上司与下属”、“领导与下级”、或“老板与雇员”之类）的关系总归是存在的。我的主要意思只是想指出一个历史事实，即孟子、庄子的时代，中国人一般是把五伦解释作自然关系而已。必须指出，后世中国人也已看到君臣一伦不是自然关系。曹丕问：“君父各有笃疾，有药一丸，可救一人，当救君耶？父耶？”当时在座宾客议论纷纷。后来邴原悖然对曰：“父也。”（《三国志·魏书》卷十一“邴原传” 注引“原别传”）这显然是以父子为“自然关系”，君臣则是“非自然关系”。有人问朱子：“独于事君谓之忠，何也?”朱子答道：“父子、兄弟、朋友皆是分义相亲。至于事君，则分际甚严。人每若有不得已之意，非有出于忠心之诚者。”（《朱子语类》卷二一）“人每若有不得已”一语更是对这种“非自然的关系”的生动描写。

现代社会学家往往根据中国重视个人关系这一点而判断中国的社会关系只有“特殊性”（particularistic）而无“普遍性”（universalistic）。这种看法于是又变成了中国社会是传统性而非现代性的论据。我个人对这一论点深为怀疑，以实际情形言，“特殊主义”和“普遍主义”是任何社会中都同时存在的现象，美国、英国同样有个人关系发生决定性作用的实例。以文化价值言，中国和西方都有最高的普遍原则，适用于一切个人。这在西方可以“公平”（justice）为代表，在中国则是“仁”（后来是“理”）的概念。“公平”和“仁”当然有不同，这是由外倾文化与内倾文化的差异而衍生的。“公平”是一个法律观念，其源头在上帝立法说，这是外在超越的取向。“仁”

是一个道德观念，其根据在心性论，这是内向超越的取向。西方人相信人是上帝创造的，所以必须服从上帝所立的法条。洛克（John Locke）曾清楚地指出：一个人若是由另一人（即指上帝）所创造，那么他便有义务服从他的创造者所订下的教诫（precepts）。今天，罗尔斯在他的《公平理论》（*A Theory of Justice*）中，仍然承认这是一个具有通性（generality）的原则，尽管初看起来似乎有问题。这一通则应用在西方社会决不致发生困难，因为他们只承认他们的生命是上帝所赐的，而且上帝只有一个。试问这一通则用之于不信上帝的中国社会将发生怎样的后果？孔子的"仁"包括了"孝"的观念，从西方的观点看似乎走入了"特殊性"的歧途。但是如果我们一字不易地套用洛克的原则，那么岂不恰好证明了孔子"三年无改于父之道，可谓孝矣"这句话是合乎"公平"的理论？因为中国人向来是相信"父母生我"的。中国法律上父权很重，子孙不孝或违反教戒而为祖或父所扑责致死，罪也很轻，甚至不构成殴杀罪。其根据即在洛克所说的原则。但若认为人是"天"所生，父母只有"托气"的媒介作用，则父亦不能杀子。《白虎通》便如此说。这也预设了洛克的原则。问题当然不这样简单，我也不是在这里提倡"三年无改于父之道"的"孝道"。我要说明的是"仁"与"公平"都是普遍性的价值，其不同乃是由于不同的文化有不同的价值预设。中国价值系统因为没有预设客观化的、形式化的"上帝"的观念，因此法律没有绝对的神圣性。也占不到最高的位置。但是作为次一级的观念，"法"仍然是有普遍性的。孟子的著名假设——瞽叟杀人，皋陶执法，舜负其父逃之海滨——便是承认法律有普遍性的一种表示。不过因为"法"不是中国价值系统中的最高权威，因此必须与另一基本价值——"孝"——取得协调。孔子对"其父攘羊，其子证之"的反应

也说明同一原理。“父为子隐，子为父隐，直在其中”是中国价值系统下的“公平”。（“直”即是“公平”之义。）

在个人与群体之间，以及不同层次的社群之间的关系方面，中国的价值系统也同样以个人的自然关系为起点。《大学》中“修身、齐家、治国、平天下”便是这个系统的最清楚而具体的表现。政治社会的组织只是人伦关系的逐步扩大，即以个人为中心而一伦一伦地“推”出去的。在各层社会集合之中，“家”无疑是最重要最基本的一环，“国”与“天下”也都是以“家”为范本的。所以有“国家”、“天下一家”、“四海之内皆兄弟”之类的观念，这是重视自然关系所必至的结论。人类的集合如果是出于自然关系的不断扩大，那么“国”便不能是止境，最后必然要推到“天下大同”。“天下”意识的出现虽然与中国的历史和地理背景有关，但“大同”则显然是“仁”的价值观念的最高体现。庄子说：“不同同之之谓大。”可见“大同”是肯定各种“不同”而达到一更高的综合。

我们分析中国传统的社会理论必须着眼于两个基本元素：一是有价值自觉能力的个人，一是基于自然关系而组成的“家”。“家”以外或以上的群体，如“族”、“国”、“天下”都是“家”的扩大，乡党、宗教团体、江湖结社也不例外。佛教号称“出家”，但有趣的是中国佛教和尚的社会秩序仍靠宗法制度即“祖”、“宗”、“子”、“孙”、“侄”等一套观念来维系，不过在上面加一个“法”字而已，而且辈分的分别甚严。（清初木陈和尚打了檗庵和尚［熊开元］一掌，后来写信给人说：“唯檗庵自任为灵岩法子，则灵岩亦是我家子侄，山僧尚可以家法绳之。”这是极显著的例子。）后世常见讥刺“和尚何不出家”的笑话，即由此而起。社会组织以自然关系为主，不但儒家的持论如此，道家也是一样。所以魏晋新道家坚持

“名教”必须合于“自然”。（上引郗原的答案即是一例。）维系自然关系的中心价值则是“均”、“安”、“和”之类。孔子说：“有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安，盖均无贫，和无寡，安无倾。”既然都是“一家人”，关系是自然发展起来的，和谐相处应该是办得到的。“和”不是整齐划一，“君子和而不同”，所以“和”首先肯定了人有不同。“均”也不是机械的平均，而是均衡，“和”与“均”在中国的社会价值中的重要性可以从制度史上得到充分的说明。历史上以“均”与“和”为名的制度多至不可胜数。（如均田、均税、均役、均徭、和价、和籴、和买、和售、和市、和雇等。）

中国人当然不是无睹于自然与社会都有冲突的事实。均衡与和谐都不是容易获致的，而是必须克服重重矛盾与冲突才能达到的境界。中国思想史上关于“致中和”、“执中”的困难有无数的讨论，正足以说明这一事实。但根据中国的社会观，“和”、“均”、“安”才是常道，冲突与矛盾则属变道。其关键正在中国人认为各层次的社群都和“家”一样，是建立在自然关系的基础之上。

近代中国知识分子常常根据西方的标准，追问中国传统社会是“集体主义的”还是“个人主义的”。这个问题不容易答复，因为西方标准在此并不十分适用。中国也有近似“集体主义”的社会思想，如墨子的“尚同”、“兼爱”，法家的“壹教”；也有近似“个人主义”的，如庄子的“在宥”。但是在社会政治思想方面，真正有代表性而且发生了实际作用的则以儒家为主体。道家、法家只能居于次要的地位。儒家一方面强调“为仁由己”，即个人的价值自觉，另一方面又强调人伦秩序。更重要的是：这两个层次又是一以贯之的，人伦秩序并不是从外面强加于个人的，而是从个人这一中心自然地推扩出来的。儒家的“礼”便是和这一推扩程序相应的原则。这

个原则一方面要照顾到每一个个人的特殊处境和关系，另一方面又以建立和维持人伦秩序为目的。经典的定义都一致说：“礼者为异”或“礼不同”，它和“法”的整齐划一是大有出入的，前面所提的“父为子隐，子为父隐，直在其中”，便是孔子用“礼”来调节“法”的一个实例。孔子又说：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格。”合起来看便可知儒家是要追求一种更高的“公平”和更合理的“秩序”。这一更高的“公平”和“秩序”仍然是从有价值自觉的个人推扩出来的。“父为子隐、子为父隐”是为引发窃盗者的“耻”心。“法”只是消极的，只能“禁于已然之后”；“礼”则是积极的，可以“禁于将然之前”。社会不能没有法律，但法律并不能真正解决犯罪的问题。这是孔子的基本立场。所以他说：“听讼，吾犹人也；必也使无讼乎？”

表面上看，“礼”好像倾向“特殊主义”，但“礼”本身仍是一个具有普遍性的原则，是适用于每一个个人的。子女不得上法庭为父母的罪案作证尽可以成一个普遍性的条文而无损于法律的公平。事实上，以前美国法律便禁止配偶互在法庭作证，不过动机和理论根据不同而已。

“礼”虽然有重秩序的一面，但其基础却在个人，而且特别考虑到个人的特殊情况。从这一点说，我们正不妨称它为个人主义。不过这里所用的名词不是英文的 individualism 而是 personalism，我认为前者应该译作个体主义。社会上的个体是指人的通性，因而是抽象的。个人则是具体的，每一个个人都是特殊的，即所谓“人心不同，各如其面”，“物之不齐，物之情也”。“礼”或人伦秩序并不否定法律和制度的普遍性和客观性，但却不以此为止境，法律和制度的对象是抽象的、通性的“个体”，因而只能保障起码的公平或“立足

点”的“平等”。“礼”或人伦秩序则要求进一步照顾每一个具体的个人。这一形态的个人主义使中国人不能适应严格纪律的控制，也不习惯于集体的生活。这种精神落实下来必然有好有坏。从好处说是中国人爱好自由，但是其流弊便是“散漫”、是“一盘散沙”。自由散漫几乎可以概括全部的中国人的社会性格，不但文人、士大夫如此，农民也是如此。（精神当然也有社会的基础，以中国农民言，绝大多数是小农。他们过的是“各人自扫门前雪”的生活，彼此通力合作的机会极少，这是中西农民历史传统的不同。欧洲中古农村往往有“公地”，是各家从事共同畜牧或其他经营的所在。因此欧洲农民尚有集体合作的习惯。中国周代所谓“井田”也许与此有类似之处，但秦、汉以后的小农经济大体上都是各自为政的了。）一个具有自由散漫的性格的文化决不可能是属于集体主义的形态的。秦代法家曾企图用严刑峻法来建立一个完全服从统治阶级的农民与战士的社会，其失败可以说是注定了的。

以群体关系而言，中国文化在现代化的挑战下必须有基本改变，是非常显明的。在现代社会中政治与法律都是各自具有独立的领域与客观的结构，决不是伦理——人伦关系——的延长。政治法律和伦理之间究竟应当怎样划分界线，又如何取得合理的协调？这是一个仍待研究的问题。中国传统的经验在此一问题上自然可以有重要的新启示。但是我在这里不能旁涉过远。现在我只想强调一点，即中国人必须认真吸收西方人在发展法治与民主两方面的历史经验。我已指出，在内向超越的中国价值系中，由于缺乏上帝立法的观念，法律始终没有神圣性。但西方现代的法律已逐渐以“理性”代替“上帝”了。中国人对于人有理性的说法并不陌生，因此没有理由不能接受现代的法治观念。清末沈家本革新中国法律已充分地证明了这

一理论上的可能性。问题只在我们如何培养守法的习惯而已。新加坡同样是一个以华人为主体的社会，但英国人所奠定的法治基础已毫无困难地由新加坡华人继承了下来。这更从事实上证明了中国人实行法治决无所谓“能不能”的问题。

中国传统没有发展出民主的政治制度。这尤其是近代中国知识分子鄙弃自己文化的最重要的根据。中国过去为什么没有产生民主制度是一个非常复杂的问题，此处也不可能详论。不过我愿意特别指出一项重要的历史事实，即西方近代的宪政民主发源于英国，然后西欧各国继起，总之，都是在比较小的国家成长的，美国则是惟一的例外，这是因为美国最初是由13个殖民地联合组成的。以每一殖民地而言，仍是小国寡民的局面。西方民主的远源虽可溯自希腊，但是当时的民主只是各种政治形式之一，而且品质不高。苏格拉底便是雅典民主体制下的牺牲品，即使我们赞美雅典的民主，我们也必须认清雅典是一小城邦这个事实。西方近代民主并非直承希腊而来，因为古代城邦的民主传统在漫长的罗马和中古时期早已中断了。近代民主是一个崭新的制度，它却是随资产阶级的兴起而俱来的，资产阶级在与封建贵族和专制君主的长期争持中，逐渐靠自己日益壮大的经济和社会力量取得了政治权力与法律保障。这些特殊的历史条件在传统中国并不具备。中国自秦汉以来便统一在一个强大的皇权之下。一方面我们应该肯定这是一个伟大的文化成就，但另一方面我们也应该认清中国为这一成就所付出的代价。在强大的中央政府之下，贵族阶级早就消灭了，工商阶级和城市则因专卖和平准等制度而无法有自由发展的机会，中国的行会也不能和欧洲的基尔特（guilds）相提并论。隋、唐以来，行会主要是政府控制工商团体的工具。宗教势力（如佛教）也通过“僧官”制度而纳入中央政府的控

制系统之下。在传统中国，只有“士”阶层所代表的“道统”勉强可与“政统”相抗衡。但由于“道统”缺乏西方教会式的组织化权威，因此也不能直接对“政统”发生决定性的制衡作用。

以上是试对中国文化何以没有发展出民主提出一些历史的观察，但这并不表示中国的政治传统一直落后于西方。相反地，在西方近代民主未出现之前，中国一般的政治和社会状况不但不比西方逊色，而且在很多方面还表现了较多的理性，18 世纪欧洲有些思想家认为中国的政治是“开明专制”的高峰，甚至体现了卢梭的“群意”(general will)，虽不免溢美，却也不全是无稽之谈。举例来说，科举制度尽管有流弊，但是至少在理论上肯定了“士”的道德与知识的价值高于贵族的世袭身份和商人的财富。中国农民子弟确有机会通过科举而入仕，这在西方中古时代是不能想像的。16 世纪摩尔（Thomas More）所设想的“乌托邦”才正式提出政治领导必须由有学问的人来承当。柏拉图《共和国》中的统治集团（guardians）显然是贵族阶级。

从价值系统看，中国没有民主仍然是和内向超越的文化形态有关。前面已说过，国家一向是被看成人伦关系的一个环节。价值之源内在于人心，然后向外投射，由近及远，这是人伦秩序的基本根据。在政治领域内，王或皇帝自然是人伦秩序的中心点。因此，任何政治方面的改善都必须从这个中心点的价值自觉开始。这便是“内圣外王”的理论基础。孟子对梁惠王、齐宣王讲“仁心仁政”、朱子对宋孝宗讲“正心诚意”这显然都是从人伦关系的观点出发。在人伦关系中，“义务”（duty）是第一序的概念，“为人臣止于敬”、“为人子止于孝”、“为人父止于慈”都是“义务”概念的具体表现。尽了“义务”之后才谈得到“权利”。此即“父父、子子、君君、臣

臣”，从反面看则是“父不父则子不子，君不君则臣不臣”。子的义务即父的权利，臣的义务即君的权利，反之亦然。这和西方近代的法律观点适得其反。中国人的权利意识一向被压缩在义务观念之下。以人伦关系而言，这是正常而健康的。西方的道德哲学家（如康德）也以“义务”为伦理学的中心观念。但是伦理与政治在现代生活中都各自有相对独立的领域，彼此相关而不相掩。所以分析到最后，中国人要建立民主制度，首先必须把政治从人伦秩序中划分出来。这是一种“离则双美，合则两伤”的局面。分开之后，我们反而可以更看得清中国人伦秩序中所蕴藏的合理成分及其现代意义。新加坡近年来提倡“儒家伦理”正是由于这种分离的成功。

中国文化把人当作目的而非手段，它的个人主义（personalism）精神凸显了每一个个人的道德价值；它又发展了从“人皆可以为尧舜”到“满街皆是圣人”的平等意识以及从“为仁由己”到讲学议政的自由传统。凡此种种都是中国民主的精神凭借，可以通过现代的法制结构而转化为客观存在的。法制是民主的必需条件而非充足条件；第二次大战前的德国和日本都有法制而无民主。然而上列种种精神凭借，尽管远不够完备，却已足为中国民主提供几项重要的保证。从长远处看，我们还是有理由保持乐观的。

三、人对于自我的态度

自我问题也是每一个文化发展到一定的阶段所必然要出现的。中国人关于自我的看法，我们在上面的讨论中已涉及了不少，此处再略加补充，以中国的内倾文化与西方的外倾文化在追寻“自我”的问题

上也表现了显著的差异。大体言之，西方人采取了外在超越的观点，把人客观化为一种认知的对象，人既化为认知对象，则多方面的分析是必然的归趋。这种分析一方面虽然加深了我们对“人”的了解，但另一方面也不免把完整的“人”切成无数不相连贯的碎片。中国人则从内向超越的观点来发掘“自我”的本质；这个观点要求把“人”当作一有理性、也有情感的，有意志、也有欲望的生命整体来看待。整体的自我一方面通向宇宙，与天地万物为一体；另一方面则通向人间世界，成就人伦秩序。孔子通过“仁”来认识“人”，便是强调一个整体的观点。所以他从各种不同的角度来随机指点“仁”的丰富涵意。这就表示人对自我的认识和人对外在万物的认识不能采用相同的办法。对于万物的认识，我们主要是依赖“知”，但对于“人”（包括自我在内）的了解，我们不仅需要“知”，而且还需要“仁”。《中庸》所谓“成己，仁也；成物，知也”，似乎正是表现此一分野。“仁”可以概括“知”，“知”并不能穷尽“仁”。

中西的对比当然只是从大体而论的，我们决不能说西方哲人都是从外在观点来解答“人是什么”的问题的。事实上，苏格拉底的态度便和孔子极为接近。苏格拉底强调人与人密切交往的重要性。他采用对话的方式便正是表示只有在主体互相问答之间才能发现关于“人”的真理。“人”不能客体化而变成认知的对象。苏氏也表现了内向反省的精神，所以才有“不经反省的人生是毫无价值的人生”这句名言。此后从斯多葛派的奥勒留（Marcus Aurelius）到近代欧陆维护“精神科学”（Geisteswissenschaften）传统的思想家以至“内省”（introspection）派的心理学家都多少承继了苏格拉底的精神。但是不可否认地，西方思想的主流并不在此一系。两个世界分裂下的心物对立和知识论传统下的主客对立始终阻碍着整体观点的建立。行

为科学兴起以后，“人”终于和天地万物同成为经验知识的对象。

中国人的逻辑——知识论的意识比较不发达。若就对客观世界的认识而言，这自然成一种严重的限制。但失于彼者未尝无所得于此。中国人因此对于自我以及天地万物常能保持一种整体的观点，而比较免于极端怀疑论的困扰。中国人对自我的存在深信不疑，由自我推至其他个人，如父母兄弟夫妇，则人伦关系的存在也无可怀疑。人与天地万物为一体，由自我的存在又可推至天地万物的真实不虚。自我在与其他人的关系中存在，也在与天地万物的关系中存在，此存在并不是悬空孤立的。因此自我的存在，一方面是外在客观世界存在的保证，另一方面外在客观世界的存在也保证了自我存在的真实性。这是一种互相依存的关系。庄子因己之“乐”即可推出鱼之“乐”，邵雍由“以我观物”即可推到“以物观物”，程明道“万物静观皆自得，四时佳兴与人同”的诗句也表现了同样的观念，儒、道两家在这一方面并非分道扬镳。即使是佛教那种精微的“空”的理论也未能动摇中国人的信念。西方怀疑论者否认客观世界的真实，最后只剩下一个“我思故我在”的孤悬的自我。这种态度对于中国人而言，始终是相当陌生的。中国人也不能像他们那样认为自我必须斩断与外在世界相维系的锁链才能享有真正的自由。这又是外在超越与内向超越截然相异的一点。在中国思想中，自我对外在世界的肯定以及对内在价值之源的肯定都不是知识论和逻辑所能完全保证得了的。人的认知理性终究是有它的限度的。康德的批判哲学穷究“理性”的限度，断定本体界和道德法则都在经验知识的范围之外。康德的断定在中国人看来是顺理成章的，但在西方思想界却并未获得普遍的承认。

中国人相信价值之源内在于一己之心而外通于他人及天地万物，

所以翻来覆去地强调“自省”、“自反”、“反求诸己”、“反身而诚”之类的功夫，这就是一般所谓的“修身”或“修养”。《孟子》和《中庸》都说过“诚者天之道，诚之者人之道”的话。所以“反身而诚”不是“独善其身”的自私或成为佛家所谓“自了汉”。自我修养的最后目的仍是自我求取在人伦秩序与宇宙秩序中的和谐。这是中国思想的重大特色之一。西方仅极少数思想家如斯多葛派曾流露过这种观点，但已在古代末期，不久即为基督教的观点所掩盖。只有在中国思想史上，个人修养才一直占据着主流的地位。修养的理论并不限于儒家一派，道家（包括道教）的“功过格”与佛家无不如此。孔子说：“自天子以至庶人，一是以修身为本”，可见“修身”决不是上层统治阶级的专利品。

人性中除了自私自利之外，是不是还有光辉高尚的一面？我们又怎样才能发挥光辉的一面，控制黑暗的一面？中国人对这类问题的认识与解答，并不全靠知识论和逻辑，然而也不否认经验知识有助于人的自我寻求与自我实现。《大学》标举“格物”、“致知”为修身的始点，至少表示道德实践也不能完全离开客观知识。不过修养不能止于知识的层次；“知及之，仁不能守之，虽得之，必失之”。如何“守仁”便不纯是知识的事了，此中大有功夫在。朱子在宋儒中最正视读书明理，但是他却一再说明“读书只是第二义的事”，最要紧的还是读圣贤书之后，更进一步“切己体验”，“向自家身上讨道理”。总之，中国人基本上相信人心中具有一种价值自觉的能力。（无论我们称它为“仁”，为“良知”或任何其他名目，所指皆同。）这种能力的存在虽然不是像客观事物那样可以由知识来证立，但每一个人都可以通过“反身而诚”的方式而感到它的真实不虚。人如果立志要“成人”或“为人”，不甘与禽兽处于同一境界，则必须用种

种修养功夫来激发这一价值自觉的能力。而修养又只有靠自我的努力才能获得，不是经典或师友的指点所能代替的，后者只有缘助的功用。这种一切依赖自己的修养观念不仅深植于知识分子的心中，而且也流行于民间。早期道教有一种“守庚申”之说便是这一观念的变相。晋代《抱朴子》已记载，人身中有一种“三尸”之“神”或“虫”，于庚申日上天，言人罪过，所以必须守之不使上天。（灶神信仰亦是同类，不过所监督的是一家而不是一人的善恶而已。）一般平民或不能深解儒家“仁”或“良知”的理论，所以道教徒便用这种“神道设教”的办法来传播相当于儒家“自省”、“自反”，或“慎独”的修养论。“守庚申”的信仰不但流布于中国民间，并且曾传入日本，影响颇广。（日人窪德忠有专书研究。）无论是“良知”还是“三尸”，总之，人具有一种内在的精神力量，督促自我不断向上奋斗。

我们现在要问：中国人对自我的态度能够与现代生活相适应吗？我可以十分肯定地答道：中国人这种“依自不依他”的人生态度至少在方向上是最富于现代性的。我们在上面曾提到古代斯多葛派重视人的内在德性的主张在基督教的排斥之下趋于式微。基督教认为自我应完全托付给上帝。人在精神上要求完全自作主宰适成为“我慢”；“我慢”正是自我“解放”的最大障碍之一。在中古基督教的传统中，个人必须通过代表上帝的教会和牧师才能获救。人有罪过时也要向牧师忏悔自白，今天的天主教仍然保持这一传统。所以西方人的精神解救主要是借助于专业牧师的外力，不靠自我的修持。（汉末道教初兴时也有“省过”的方法，但六朝以后似未见普遍流行。）宗教改革以后的新教强调个人直接与上帝交通，这自然是基督教现代化的一个重要步骤。然而牧师传教在西方社会中仍占据着中心的地位。

19 世纪以来，西方基督教面临种种危机，首先是科学的挑战，

前面早已提到了。其次是真正信徒对教会和牧师的怀疑。克尔凯郭尔毕生以“如何成为一个真正的基督徒”自期。西方社会上流行的基督教在他看来全是虚伪。他以为信仰是全副生命的贡献与托付，不容有丝毫怀疑与理性批判夹杂在内。信仰的关键则端在个人能否作出“决断”；因为这是纯属意志与情感的事，与理性毫不相干。这种说法对于虔诚的基督徒自然能发生坚定信仰的作用。可是他又说他之所以信仰基督教则是因为它的教义是最“荒谬的”。（事实上基氏是引用公元2—3世纪德尔图良的名言，指耶稣死而复活等神话而言。其意在强调信仰非理性所能解，而且比理性远为确实可靠。）而且只有最荒谬的东西才能使人用最大的热情和诚意去信仰。我们不能否认，有些神学家也许会在这种彻底反理性的议论中看到“深刻的真理”，但是它之绝不能在一般常人心中发生“起信”的作用则是可以断言的。这就毋怪尼采要发出“上帝已死亡”的宣告了。

上帝死亡以后的西方人已无法真正从牧师与教堂那里获得自我的解救了。而上教堂作礼拜如仪的芸芸众生在克尔凯郭尔之类人的眼中则都是全无真信仰的流俗。所以近几十年来西方（特别是美国）心理病医生和靠椅代替了牧师和教堂。精神上有危机的西方人已转向“心理分析”去求“解放”与“自由”。弗洛伊德的学说自然是20世纪一大成就，但它是否真能代替传统的宗教却不无疑问。它诊治的对象是文化所压制的人的本能，在这一方面它确有效用。人性中除了本能以外是否蕴藏着较高的精神因子呢？这个问题至少还没有获得人人共同承认的科学解答。斯金纳（B. F. Skinner）的极端行为主义心理学曾经轰动一时，但今天也许只有极少数心理学家还继续相信人和实验室中的鸽子全无分别，相信人可以简单地用“赏”、“罚”二柄来加以操纵控制。如果我们仍不愿放弃人性中有光辉一面的信心，

那么心理分析最多也只能解决人的一半（或大部分）的精神病症。

西方存在主义者强调现代人的失落、惶恐、虚无、认同危机种种实感，这些恐怕都与“上帝死亡”后价值之源没有着落有关。弗洛伊德学说和后来发展的深层心理学对于这一类的病痛似乎尚不能提出完全有效的诊断和治疗。以往西方的宗教与哲学把人性扬之过高，现在的心理学又不免凿之过深。这里显然有一个如何取得平衡的问题。弗洛伊德把传统道德文化看成压抑性的，他的“超自我”（super-ego）或“良心”（conscience）即是此种道德的化身。他的深刻观察是不可否认的，但是我们若把中国人所说的“仁”、“良知”和“超自我”完全等同起来，那便不免“失之毫厘，差以千里”了。其实弗氏也承认人具有一种“没有任何内容的纯罪感”（pure sense of guilt without any content），它存在于“超自我”与“良心”之前。这已为人性中高贵光辉的一面留下了一隙余地。由于这一点不是他注意力集中的所在，因此没有详加发挥。弗氏的后学荣格（Carl G. Jung）在这一问题上反而较为平衡。他认为成年人的人格发展更为重要；而且人格是自我发展出来的。这显然是接引人向上的心理学。容氏特别欣赏亚洲宗教自由自在的风格，以为比基督教的整齐狭隘犹胜一筹。他因此对《易经》、禅宗都能相契。我们不难由此窥见中国人对自我的看法确有其现代意义的一面。

我们并不需要借容格或其他西方学者的赞美以自重，也不是说中国人的自我境界足以解除西方人“上帝死亡”后的困扰。我所要郑重指出的是中国传统的自我观念只要稍加调整仍可适用于现代的中国人。在外在超越的西方文化中，道德是宗教的引申，道德法则来自上帝的命令。因此上帝的观念一旦动摇，势必将产生价值源头被切断的危机。在内向超越的中国文化中，宗教反而是道德的引申，中

国人从内心价值自觉的能力这一事实出发而推出一个超越性的“天”的观念。但“天”不可知，可知者是“人”，所以只有通过“尽性”以求“知天”。对此超越性的“天”中国人并不多加揣测描绘，更不虚构一个人格化的上帝来代表“天”的形象。荀子说：“天地始者，今日是也。”《大学》引汤铭说：“苟日新，日日新，又日新。”《易》“系辞”则说“生生之为易”。这一思想基调是强调宇宙不断创化的过程，至于宇宙是如何开始、怎样开始的，则不是最重要的问题。创世的神话在这种思想基调之下是不容易发展的，因为每一天都是“创世”——“天地始者，今日是也。”我们由以上的分析可以清楚地看到，中国人对自我价值的肯定不但碰不到“上帝死亡”问题的困扰，而且也不受现代基督教神学中所谓“消除神话”(demythologization) 的纠缠。中国儒、释、道三教在早期当然都有“神话”，如汉代《纬书》中的“演孔图”、《太平经》中的老子诞降的异迹，以及佛教中关于佛陀降生的瑞应之类。但是这些“神话”在中国思想史上并无重要性，而且早就被“消除”了。最激烈的如禅宗大师“呵佛骂祖”，要把世尊“一棒打杀与狗子吃掉”。如果西方“消除神话”是基督教的“现代化”，那么我们可以说中国的三教都早已“现代化”了。

中国人由于深信价值之源内在于人心，对于自我的解剖曾形成了一个长远而深厚的传统：上起孔、孟、老、庄，中经禅宗，下迄宋明理学，都是以自我的认识和控制为努力的主要目的。中国传统社会中的个人比较具有心理的平衡和稳定，不能完全以外缘条件来解释（如农业社会和家族制度之类）。我们也不能完全根据社会学的观点，认为这是中国人对社会规范和价值的“内化”推行得较为成功所致。至少中国人特别注重自我的修养，是一个值得注意的文化特色。

这当然不是说中国人个个都在精神修养方面有成就。但两三千年来中国社会能维持大体的安定，终不能说与它的独特的道德传统毫无关系。社会上只要有少数人具有真实的精神修养，树立道德风范，其影响力是无法低估的。

中国人的自我观念大体上是适合现代生活的，但是也有需要调整的地方。传统的修养论过于重视人性中“高层”的一面，忽略了“低层”与“深层”的一面。而且往往把外在的社会规范和内在的价值之源混而不分（即弗洛伊德所谓“超自我”与“纯罪感”混而不分。按：程伊川以为“性”中无孝、弟，只有仁、义、礼、智，也是指这一分别而言。后者——仁、义、礼、智——也可说是“无任何内容的纯道德意识”）。近代的行为科学，特别是深层心理学正可补充中国传统修养论的不足。现代西方人遇到自我精神危机时往往向外求救，而心理分析又有偏于放纵本能的流弊，“自由”、“解放”反成为放纵的借口。从这一点说，中国的修养传统正是一种值得珍贵和必须重新发掘的精神资源。最后，我愿意预答一个可能遇到的质难，即中国人关心人的内在价值之源的信念究竟在今天还有没有事实的根据？如果人真的像斯金纳所说的，与实验室中的鸽子、老鼠全无分别，那么我们在上面谈到的精神修养岂非全成了自欺欺人？这个问题至少可以有两种不同的答案。第一、我们可以不必预设人有内在的价值之源，而肯定修养有助于人的心理健康。荀子认为道德规范是人为的，但仍然坚持“化性起伪”的“修身”论，至于修养之实际有助于个人的心理平衡和社会稳定则是一个无可否认的经验事实。我们即使采取功利主义者的后果论，也应该对它加以肯定。第二、所谓内在的价值之源是指人是否具有与生俱来的价值自觉的能力。这个问题我们现在尚不能给予“科学的”答案。现代西方的经验主义哲

学和行为主义心理学都否认人有先天的认知能力或“先天观念”(innate ideas)。理性主义早已被唾弃了。如果人并无先天的认知能力，我们也可以类推人没有先天的价值自觉的能力。但是近年来乔姆斯基（Noam Chomsky）却根据他在心理语言学上的研究为理性主义翻案。从他所发现的语言结构的复杂性和小孩子很快即能自然地掌握语言这一事实，他推断人必然具有与生俱来的语言能力。在这个基础上，他重新提出了人有“先天观念”的问题。他也是对斯金纳的心理学批评得最严厉的一个人，认为斯氏的实验结果绝大部分都不适用于解释人的行为。乔姆斯基复活理性主义的努力在西方哲学、语言学、心理学各方面都有冲击力，但并未获得普遍的承认，而且乔氏本人也没有涉及“先验道德”或“上帝存在”这一类旧理性主义的哲学论题。他只是根据语言研究的经验证据来驳斥经验主义者把人完全下侪于一般动物而已。乔姆斯基与经验主义者之间的争论牵涉到许多复杂问题，此处不能多说。总之，我们现在还不到下论断的时候（也许“先天能力”这个问题在可见的未来还找不到最后的答案），我引乔氏之说，其用意绝不是要从“人有与生俱来的语言能力”推出“人有与生俱来的价值自觉的能力”。我仅仅是要指出，乔氏关于“先天观念”的坚持，对于“内在价值之源”的问题有一种新的启示：现代经验科学的知识对于这一重大问题并未能下最后的判断。我在上面曾引及康德把道德法则划在经验知识之外。但在今天的行为主义者如斯金纳之流则根本认为“先验道德”之说早已被“科学”推翻了。乔姆斯基的例子至少使我们看到：经验知识中也出现了倾向于支持“先天观念”的证据。因此这个问题仍然是开放的，疑者固然有理由，信者也不算完全无据。换句话说，即使根据严格的科学观点，中国人关于自我的看法，也还没有到非放弃不可的境地。

四、对生死的看法

最后我想用几句话交代一下中国人关于生死的见解，因为这也是每一个文化所必须面对的问题。关于这一问题，一般民间的信仰与知识分子的理解当然有较大的距离，但其间也仍有相通之处。

大体说来，中国人的生死观仍是“人与天地万物为一体”的观念的延伸。以民间信仰而言，在佛教入中国以前，中国人并没有灵魂不朽的说法。中国古代有“魂”与“魄”的观念，分别代表天地之“气”。“魂”来自天，属阳；“魄”来自地，属阴。前者主管人的精神知觉，后者主管人的形骸血肉。魂与魄合则生，魂与魄散则死。这是一种二元的灵魂观，在世界各文化中颇具特色。更值得注意的是魂魄分散之后，一上天，一入地。最近长沙马王堆汉墓所发现的帛画和木牍很清楚地表现出这种分别（详见我的《中国古代死后世界观的演变》）。但是魂、魄最后复归于天地之气，不是永远存在的个体。周代以来的祭祀制度有天子七庙、诸侯五庙、士庶人祭不过其祖之类的规定，其背后的假定便是祖先的灵魂日久即化为“气”，不再能享受子孙的祭祀了。关于这一点，子产论魂、魄已明白指出。所以中国古代虽也有关于“天堂”与“地狱”的想像，然而并不十分发达。最重要的还是人世，天堂与地狱也是人世的延长。简言之，生前世界和死后世界的关系也表现出一种不即不离的特色。佛教东来之后，天堂、地狱的想像当然变得更丰富，也更分明了。但轮回的观念仍使人能在死后不断地重返人世，中国民间之所以易于接受佛教的死后信仰，这也是关键之一。在现代化的冲击之下，中国民间

关于生死的信仰虽没有完全消失，却毫无疑问地是日趋式微了。所以我们不必过分注意这一方面的现代演变。但是中国知识阶层关于生死的看法则大值得我们重视。

孔子“未知生，焉知死，未能事人，焉能事鬼”的话是大家都知道的。这种说法曾被一些西方学者（如 Jacques Choron）误会为“逃避问题”的态度。其实孔子并不是逃避，而正是诚实地面对死亡的问题。死后是什么情况，本是不可知的，这种情形一直到今天仍然毫无改变。但有生必有死，死是生的完成，孔子是要人掌握“生”的意义，以减除对于“死”的恐怖。这种态度反而与海德格尔非常接近。不但孔子如此，主张“一生死，齐万物”的庄子也说：“故善吾生者，乃所以善吾死也。”庄子又用“气”的聚、散说生死。这不但和魂、魄的离合说相应，而且更可见其背后仍有一牢不可破的“人与天地万物一体”的观念。在经过佛教的挑战之后，宋代的儒家关于生死的见解仍回到中国思想的主流。张载强调“生”是“气之聚”、“死”是“气之散”，便吸收了庄子的说法。以小我而言，既然是“聚亦吾体，散亦吾体”，自然不必为死亡而惶恐不安。以大我而言，宇宙和人类都是一生生不已的过程，更无所谓死亡。朱熹认为佛家是以生死来怖动人，所以才能在中国长期流行。但是只要我们能超出“私”之一念，不把小我的躯体看得太重（即所谓“在躯壳上起念”），我们便可以当下摆脱“死”的怖栗。

中国思想家从来不看重灵魂不灭的观念，桓谭论“形神”、王充的“无鬼论”、范缜的“神灭论”都是最著名的例子。但是中国思想的最可贵之处则是能够不依赖灵魂不朽而积极地肯定人生。立功、立德、立言是中国自古相传的三不朽信仰，也是中国人的“永生”保证。这一信仰一直到今天还活在许多中国人的心中。我们可以毫不迟疑地

说，这是一种最合于现代生活的“宗教信仰”。提倡科学最力的胡适曾写过一篇题为“不朽——我的宗教”的文章，事实上便是中国传统不朽论的现代翻版。根据中国人的生死观，每一个人都可以勇敢地面对小我的死亡而仍然积极地做人，勤奋地做事。人活一日便尽一日的本分，一旦死去，则此气散归天地，并无遗憾。这便是所谓“善吾生所以善吾死”。张载的《西铭》说得最好：“存，吾顺事，没，吾宁也。”

以上我试图从价值系统的核心出发疏解中国文化在现代的转化。我希望这种多方面的疏解可以说明本文开端时所标举的主旨，即中国文化与现代生活不是两个互相排斥的实体。在现实中并不存在抽象的现代生活，只有各民族的具体的现代生活，中国人的现代生活即是中国文化在现阶段的具体表现。中国文化在现代发生了前所未有的剧烈变动，而西方现代文化的冲击则是这一变动根本原因。这都是大家有目共睹的历史事实。但是这种激烈的变动是不是已经彻底地摧毁了中国文化的基本价值系统呢？这个问题可以从两方面来答复。以个人而言，一部分知识分子，特别是少数西化派，的确在自觉的思想层面上排斥了中国价值系统中的主要成分。即使是这些少数人，只要我们细心观察便会发现，他们在不自觉的行为层面上仍然无法完全摆脱传统价值的幽灵。以整个中国民族而言，我深觉中国文化的基本价值并没有完全离我们而去，不过是存在于一种模糊笼统的状态之中。中国人一般对人、对事、处世、接物的方式，暗中依然有中国价值系统在操纵主持。这是一个经验性的问题，必须留待经验研究来回答，我在这里不过姑且提出一种直觉的观察而已。

非常粗疏的说，文化变迁可以分成很多层：首先是物质层次，其次是制度层次，再其次是风俗习惯层次，最后是思想与价值层次。大体而言，物质的、有形的变迁较易，无形的、精神的变迁则甚难。现

代世界各文化的变迁几乎都说明这一现象，不仅中国为然。中国现代的表面变动很大，从科技、制度，以至一部分风俗习惯都与百年前截然异趣。但在精神价值方面则并无根本的突破。而且事实上也无法尽弃故我。由于近百年来知识界在思想上的分歧和混乱，中国文化的基本价值一直没有机会获得有系统、有意识的现代清理。情绪纠结掩盖了理性思考：不是主张用“西方文化”来打倒“中国传统”，便是主张用“中国传统”来抗拒“西方文化”。中国学术思想界当然并不是没有理性清澈而胸襟开阔之士，只是他们的声音本已十分微弱，在上述两种吼声激荡之下更是完全听不见了。所以中国的基本价值虽然存在，却始终处于“日用而不知”的情况之中。价值系统不经过自觉的反省与检讨不可能与时俱新，获得现代意义并发挥创造的力量。西方自宗教革命与科学革命以来，“上帝”和“理性”这两个最高的价值观念都通过新的理解而发展出新的方向，开辟了新的天地。把人世的勤奋创业理解为上帝的“召唤”，曾有助于资本主义精神的兴起，把学术工作理解为基督教的天职（scholarship as a Christian calling）也促进了西方近代人文教育与人文学术的发展。“上帝”创造的宇宙是有法则、有秩序的，而人的职责则是运用“理性”去发现宇宙的秩序与法则。这是近代许多大科学家所接受的一条基本信念，从牛顿到爱因斯坦都是如此。爱因斯坦把“上帝”理解为“理性在自然界的体现”。因此他终生拒绝接受量子力学中的“不确定原则”。在政治、社会领域内，自由、人权、容忍、公平等价值也不能脱离“上帝”与“理性”的观念而具有真实的意义。西方外在超越的价值系统不仅没有因为“现代化”而崩溃，而且正是“现代化”的一个极重要的精神泉源。诚然，如上文所指出的，西方的价值系统在现代化的后期的今天已面临了严重的危机，但西方人同

时也已开始从多方面去发掘这一危机的性质及其挽救之道。他们怎样脱出危机，现在尚不可知；可以确知的是新的反省与检讨将为西方文化下一阶段的发展提供一个新的始点。

中国现代化的困难之一即源于价值观念的混乱；而把传统文化和现代生活笼统地看作两个不相容的对立体，尤其是乱源之所在。以“现代化”等同于“西化”无论在保守派或激进派中都是一个相当普遍的现象。这是对于文化问题缺乏基本认识的具体表现。激进的西化论者在自觉的层面完全否定了中国文化，自然不可能再去认真地考虑它的价值系统的问题。另一方面，极端的保守论者则强调中国文化全面地高于西方，因此对双方价值系统也不肯平心静气地辨别其异同。至于这两派人在攻击或卫护中国文化时，将价值系统与古代某些特殊的制度与习惯牵混不分，那更是一个不易避免的通病了。近代中西方文化的辩论虽仅局限在某些知识分子的小圈子之内，但经辗转传播之后也往往会影响到知识界以外的一般人士，以致他们在“日用而不知”之际，逐渐对中国的价值观念发生误解或曲解。从这一角度看，我们便不难了解问题的严重性了。凯恩斯（J.M.Keynes）论及经济问题时曾有一句名言：“从事实际工作的人，总以为他们完全不受学术思想界的影响，但事实上他们往往是某一已故经济学家的（学说的）奴隶。”文化问题也正是如此。价值系统问题如果长久地不获澄清，会给中国文化招致毁灭性的后果，更不必说什么现代转化的空话了。

我在本文中将中国文化的价值系统与古代的制度、风俗以及物质基础等加以分别，但是这绝不表示我相信文化价值是亘古不变的，更不是说我把文化价值当作一种超绝时空的形而上实体来看待。事实上，我在分别讨论中国价值系统各个主要面相时已随处指出这个系统

面临着现代变迁必须有所调整与适应。我并且毫不讳言在某些方面中国必须“西化”。但是整体地看，中国的价值系统是禁得起现代化以至“现代以后”（post-modern）的挑战而不致失去它的存在根据的。这不仅中国文化为然，今天的西方文化、希伯来文化、伊斯兰文化、日本文化、印度文化等都经历了程度不同的现代变迁而依然保持着它们文化价值的中心系统，此中最极端也最富启发性的例子是印度的“舍离此世”（renunciation）的价值观念和森严的等级制度（caste system）如何在现代化挑战下发挥了创造性的作用。可看法國社会学家 Louis Dumont 的经典著作：*Homo Hierarchicus, The Caste System and Its Implications*。这些古老民族的价值系统都是在文化定型的历史阶段形成的，从此便基本上范围着他们的思想与行为。怀特海（A.N.Whitehead）曾说：“一部西方哲学史不过是对柏拉图的注脚。”这只是指哲学而言。其实这个说法正可以推而广之，应用于各大文化的价值系统方面。各大文化当然都经过了多次变迁，但其价值系统的中心部分至今仍充满着活力。这一活生生的现实是决不会因为少数人闭目不视而立刻自动消失的。（按：怀特海的原意是说西方后世哲学家所讨论的都离不开柏拉图所提出的基本范畴和问题，并不是说，一部西方哲学史都在发挥柏拉图的哲学观念。批判和立异也是“注脚”的一种方式。读者幸勿误解此语。）

今天世界各民族、各文化接触与沟通之频繁与密切已达到空前的程度。面对着种种共同的危机，也许全人类将来真会创造出一种融合各文化而成的共同价值系统。中国的“大同”梦想未必永远没有实现的一天。但是在这一天到来之前，中国人还必须继续发掘自己已有的精神资源、更新自己既成的价值系统。只有这样，中国人才能期望在未来世界文化的创生过程中提出自己独特的贡献！

论文化超越

“文化”是什么？这是很难答复的问题。现在西方人对“文化”这个名词用得很滥，人类学家可以分析出一两百个关于“文化”的定义，而且还不完备。甚至黑社会或吸毒也可以称之为某种“文化”。在这里姑且采用最普通的说法，即是一个民族的生活方式，主要是精神生活方面的事，如思想、学术、宗教、艺术之类，而关键尤其在“方式”两个字上。如果用结构功能派社会学的名词，即相当于“文化系统”（Culture System），大致以规范与价值为主。一切民族都有大致相同的精神生活——如宗教、学术、艺术之类，但“方式”各有不同。这是我的理解。如果我们把文化和政治、经济等并列起来，我们要强调的一点是文化也有它相对独立的领域。这是韦伯（Max Weber）以来所逐渐建立起来的一种共识。在实际人生中，政治、经济、文化等当然是互相联系，浑然一片的。但分析起来，这几个主要的生活领域又各有独立自主的运作规范。说“相对独立”而不说“绝对独立”这是因为各领域互相牵涉、相互影响。例如经济生活有它自己的特殊规律，但这种规律又达不到物理规律那样高度的稳定性、准确性。这是因为经济生活免不了受其他领域的干扰。经济学在所有社会科学中是最接近自然科学那种严格性的一门

学问。但由于其他生活领域的随时干扰，经济学家的预言也往往有失效的情形。这个例子可以说明"人"的科学的麻烦。政治和文化更是如此。不过如果我们细心观察，政治或文化虽更难找出"规律"，却也不是杂乱无章，而是各有其运行的规范。例如阿克顿（Lord Acton）的名言："权力使人腐化，绝对的权力使人绝对的腐化"，便可以说是政治生活中的一条"规律"。但是一般而言，政治或文化较不易接受形式化的系统处理，这样的"规律"要想加以普遍化、系统化是很困难的。和经济或政治一样，文化也是一个相对独立的生活领域，它影响其他领域，也受其他领域的影响。说文化是一个相对独立的领域也就是肯定"文化超越"——相对的而非绝对的"超越"。

不幸得很，文化的超越性在近代特别受到普遍的怀疑。即使口头上有时不得不承认文化也有重要功能的人，在内心深处恐怕仍然是很有保留的。为什么会有这种情形发生呢？认真解答起来是很费事的。简单地说，我们必须注视现代"决定论"意识的泛滥。所谓"决定论"即指有些事象本身没有自性而是被其他的东西或力量决定的。这不是专指唯物史观决定论而言。唯物史观不过是其中最著名的一种形态而已。事实上，在各个思想学术的领域内，我们都可以找到"决定论"。但是现代的各种"决定论"又不是任意的，它们的背后有几个共同的"基本假定"。大致说来，这些"假定"包括：物质决定精神、有形的决定无形的、具体的决定抽象的、粗糙的决定精致的、下层的决定上层的、卑微的决定高贵的、深层的决定表面的……等等。"决定论"的另一面则是"化约论"，在分析过程中，我们只要把上列的次序颠倒过来便可以完成任务了。不能否认，决定论和化约论在自然科学研究上有其效用和必要性；而且这两种思想模式也是从科学方面移植到人文方面的。"决定论"在科学上（如物

理学）是否成立，以及在哪个层次上成立，这只有科学家才能判断，我在这里只是要指出：在人文社会科学领域内，“决定论”确实是一个占有主流地位的观点。不但如此，“决定论”挟着科学的权威侵入了通俗思想，影响了一般人的观念。建立在上述几个“基本假定”上的决定论思潮自然排斥了文化超越的观念。因此，现代一般人对宗教和一切其他的精神力量都看得很淡，而对于具体有形的东西则加以重视，例如钱或势（权力）。有钱可以得到你所想要的一切，有权更可以直截了当地为所欲为。这是指一般世俗观念而言。以中国而言，过去便已有“一朝权在手，便把令来行”和“钱能通神”等等谚语。但在传统社会中宗教和道德还多少有一些限制作用，使人不敢肆无忌惮。今天则是百无禁忌了。在一般知识界，“决定论”的表现当然不是这样赤裸裸的，而是以理论的形式出现，例如经济决定论，或“政治是决定一切的”之类。总之，文化——如思想、观念等——既是无形的、不可捉摸的，又是可以由人操纵的，似乎只能是被决定的东西。历史学家也是如此。他们不怀疑思想随社会经济的变迁而改变，但一说到思想也有支配社会经济变动的力量，他们终不免要踌躇不前了。马克思说哲学的真正任务不是解释而是改变世界。这句话许多人都引用，但是似乎很少人肯深探其中的涵义。

为什么“决定论”在现代特别有吸引力呢？这又是一个难以说清楚的问题。我只能在这里提出一个心理上的解释。现代社会一方面变得非常复杂，一方面又失去了以前那种整合性的信仰（如上帝、天、天理之类）。个人面对着外面种种巨大的力量，好像一叶扁舟飘荡在暴风雨的大海之上，身不由己。存在主义者所说的惶恐、失落、虚无、焦虑、怖栗等等心理状态确是真实的。在这种情况下，个人完全没有安全感，一定要找到某些可靠的东西才能有活下去的勇

气。这宇宙、这社会如果全都是不定的，我们又将何以自处？相反的，如果宇宙是有规律的，社会也是有规律的，那么只要我们找到了这些决定性的规律，我们的安全便有保证了。我们可以尽量使自己的行为符合规律，宇宙和社会将不复是充满着危险的陌生处所了。这个心理的解释并不是我杜撰的。1957 年在纽约召开的一次有关决定论的哲学会议上，著名的科学哲学家布里格曼（Percy W. Bridgman）曾指出：主张决定论的物理学家往往不甘心接受量子力学上的“不定原则”。这种拒斥并非出于科学上的理由，而是出于科学以外的情感原因。爱因斯坦的名言“上帝不掷骰子”便生动地表达了这种情感。决定论的物理学家向往着一个“友好的宇宙”，这就必须肯定宇宙具有普遍而永恒的规律性。科学家尚且如此，一般人更可想而知。许多社会科学家和历史家强调社会发展决定论恐怕也不免夹杂了学术以外的情感动机吧！

我没有能力也没有意图排斥一切“决定论”。我只希望在史学领域内为人的相对自由和文化的相对超越性保留一点空间。历史决定论曾经是现代最有力的一种思潮，但是历史发展真是由经济原因单独决定的吗？详细的讨论当然不可能。我愿意举一个眼前的史例以说明除了有形的因素之外，思想的无形力量也会发生改变历史的巨大作用；人的自由选择比历史规律之说有时更能说明问题。文化超越同样是无法一笔抹杀的客观事实。第二次世界大战以后，东欧出现了许多社会主义的国家。难道东欧这些国家有什么客观的历史规律决定了它们非走进社会主义的阶段不可吗？以后几十年的历史事件说明：这一发展完全是斯大林个人的扩张野心强加于东欧各国的。如果不是苏联的武力镇压，这些国家早已变色了。1949 年以后，中国的变动当然是由许多复杂的内在和外在力量共同造成的。但是中国

最后采取了这样一种特殊的政治社会的组织形式难道也是历史决定论所能说明的吗？在40年代末期有什么客观的因素（如经济）决定着中国人非依照苏联的方式组织国家不可呢？分析到最后，我们恐怕不能不承认这是文化的力量。共产主义或社会主义的思想从19世纪末叶便不断地从西方传到了中国。由于中国文化的价值取向偏于大群体，近代知识分子比较容易为社会主义的理想所吸引。这种观念一旦征服了许多中国知识分子的心灵，自然便进一步成为他们行动（革命）的指南针。“以俄为师”或“向苏联老大哥学习”从此便成了天经地义的“真理”。所以中国今天具有这一特殊的国家社会体制，追源溯始，应该说是文化思想的力量。必须说明，我在这里只是揭开历史发展的真相，并不表示任何价值判断。

以历史决定论而言，马克思主义的经济决定论自然是20世纪最有影响力的一种思潮。如果严格依照马克思的理论，生产力和生产关系才是历史发展的真正而惟一的动力，思想和制度则属于上层结构，是被前者所决定而本身不能发生任何决定性的作用的。但是这样的理论显然是无法坚持到底的，因为它与历史的事实太不相符了。所以恩格斯便早已发觉有修正的必要。在给朋友的信中，他不得不说：在许多情况下，上层结构中的各种成分（如政治结构、宗教观念、文化传统等）也在历史发展中发生重大作用，甚至可以“决定”这些发展的“形式”。但是这种不得已的“修正”只能使人看见原有理论的漏洞，而不能真正解决其困难，因为如果把这一事后加进去的论点加以充分发挥，则经济决定论便破产了。这也可以说是一切单向度理论（one-dimensional theory）所共有的逻辑困难。单向度理论在遇到不可克服的内在困难时，每每采用一种临时（ad hoc）措施，把一个和原有理论不相容的论点加进来，使它成为原有理论系统

中的“残余范畴”(residual category)。不用说，这种措施是无济于事的。但是从恩格斯所采取的临时措施，我们可以清楚地看到，即使是马克思主义这样严格的决定论也不能不承认“文化”具有超越的力量。马克思主义在19世纪已是如此，20世纪以后更不得不向这一方向发展。60年代以来的西方马克思主义的新发展如马尔库塞（Herbert Marcuse）和阿尔杜塞（Louis Althusser）等人所强调的“异化”、“主体”、“人文主义”等问题，都是在加重文化思想的作用。第二次大战以后，西方（尤其是美国）的工人阶级满足于现状，工会也成为资本主义的支持者，这时不满现况而要求“革命”的只剩下那些“异化”的知识分子了。如果不强调文化、思想可以对历史起决定性的作用，那么“革命”又从何处着手呢?

姑不论“新左派”马克思主义有什么理论困难，也不论它对思想、观念的估价是否恰如其分，文化作为一种精神力量在今天显然是无法否认的。放眼全世界，我们到处都看到宗教力量在复活，民族主义（也就是每一民族的文化传统）在抬头。这些都是“文化”推动历史的证明。伊朗的宗教力量和由之而来的“革命”更显然是对所谓“现代化”的一种反动。美国应该算是最“现代化”的国家了，但是美国立国精神仍是宗教——清教，今天美国的宗教力量大得出人意外。例如“反堕胎”问题明明是在传统宗教观念的支配之下，因为生命是上帝创造的，没有人有权利夺去未生婴儿的生命。前年美国大选，堕胎问题是两党政纲中一个重要的争论之点。共和党反对堕胎固不必说，民主党虽为穷人说话，也仍然不敢正面主张无限制的堕胎自由。这事件正可说明美国的宗教力量决定着政治方向。

功利意识和重物质的观念是西方近代思想的一般特色，但在中国现代更为突出。这是因为双方的文化背景不同。西方一进入近代之

后，俗世生活与宗教生活分裂为两截，西方人在俗世生活中重功利与物质，但他们仍可在宗教领域内接触到超越的精神。此外西方的文学艺术也都早已分别构成各种独立的领域，且已形成长久的传统。所以西方人仍可从这些领域内吸取精神资源以济俗世生活的偏枯。中国的情况则不同，俗世和宗教（或道德）一直是混而不分的。一旦功利、物质观念侵蚀了中国文化，整个人生都陷于不能超拔的境地，因为没有独立的精神领域可以发挥济俗的功能。以前曾有人慨叹现代中国人过分讲实际、过分重功利，因而缺乏“敬业”的精神。很少有人真能“为知识而知识”、“为艺术而艺术”或“为商业而商业”，甚至连游戏都不免带有其他的目的。（这是萧公权先生的说法。）这可以说是“工具理性”的最高发展。“工具理性”在西方虽然也大行其道，但是我们只要一察西方现代思想家对“工具理性”批判之强烈以及为了重建“超越理性”所做的各种努力，便不难发现中西文化在近百年来的差异所在。

民族的长期屈辱使中国人不得不以追求国家的富强为最高目的。这一目的本身自然是高贵的，并且也体现了一种超越的精神。然而仅以富强为目的却使中国人走上了急功近利和专重物质成就的道路。最有代表性的说法是吴稚晖。他有一段有名的话：现今鼓吹成一个干燥无味的物质文明，人家用机关枪打来，我也用机关枪对打，把中国站住了，再整理国故，毫不嫌迟。这是中国近代思想的一个基调，不过吴老先生的话说得粗率，其他的人说得比较含蓄隐蔽而已。在这个基调中，文化超越的观念显然完全被取消了。“用机关枪对打”当然可以使中国转弱为强，但是我们怎样才能有自己的“机关枪”呢？从这里可以看出现代中国人对科学的追求主要还是出于功利的动机，而不是对科学知识本身有真正的兴趣，更没有注意到科学背

后的文化凭借。科学是西方文化特显其超越精神之所在，然而它不是功利思想的产物。相反地，西方人“为真理而真理”的精神才是科学的真正源头。“真理”的观念最初出现在希腊哲学中，后来又和希伯来的上帝观念结合了起来。牛顿的数学、物理学在当时并没有什么实际用途；牛顿研究物理是要证明上帝创造的世界如何完美，现代爱因斯坦也仍然受“上帝”这一观念的影响，尽管他的“上帝”已没有牛顿那种浓厚的宗教意味。爱因斯坦后半生拒绝接受量子力学的不确定原则，他所持的理由便是“上帝不会任意掷骰子”。科学的“用”是从“真”衍生出来的。我当然不是说：今天我们要学习西方科学必须先从信仰西方的宗教开始，我只是表示一个简单的意思，即如果不具备“为真理而真理”的精神，科学是不会在中国生根的。从“机关枪对打”的意识出发，最多只能把西方的最新科技吸收过来。（今天当然不是机关枪，而是氢弹了。）科学无疑是“文化超越”的最好见证，它使人超越了自然的限制，但这是从最后结果而得到的说法。追源溯始，我们必须重视科学背后那种超越的精神。

西方文化讲求真、善、美，科学是属于“真”的范畴，而且还不是“真”的全部，除了自然界的真理之外，尚有人文社会界的“真理”问题。自启蒙运动以来，西方人有一个普遍信念，认为自然科学是人类知识的惟一模式。我们怎样研究自然，也可以怎样研究人文，这一信念最近几十年开始有转变。现在许多人都认为除了自然科学的知识模式以外，还有人文研究的模式。不过有一点可以肯定，“为真理而真理”的超越态度是两类知识所共有的。“超越”在希腊文的原义是退后一步看，用中国的话说，便好像苏东坡所说的“不识庐山真面目，只缘身在此山中”，也就是先要跳出庐山之外才能见其全貌。

如果再进一步说到“善”与“美”，问题便更复杂了。“善”是

宗教道德的领域，“美”是文学艺术的领域。“善”和“美”的创造也同样要假定人作为创造主体具有超越的能力。人能从原始的自然状态中超拔出来，逐步进入文明的历史阶段，是和宗教、道德、艺术等的出现和发展密切相关的。科学有改变世界的力量，这一点大家都看得见，其实宗教、道德、艺术等也同样在历史上发生了重大的作用，决不可简单地看作是社会经济状况的反映。不过宗教、道德、艺术等精神力量往往要在一个较长的时期中才能看得出来，不像经济力量或政治力量那样直接而具体，所以从急功近利的观点看，好像无足轻重。其实这些精神力量的巨大是决不容忽视的。自韦伯（Max Weber）以来，许多学人都注意到新教伦理（特别是清教）是资本主义发展的一个重要动力。美国专研究近代经济史的纳夫（John U. Nef）在1958年总结一生的心得，特别指出近代工业文明具有一种深厚的文化基础，他所谓的文化即指宗教、道德、艺术等而言。西方十八九世纪的工业成就并不是科技所单独造成的，而是十六七世纪以来的宗教、道德、艺术和科学互相配合所共同创造出来的。科学也不是孤立的存在，它和宗教、艺术等有密切的关系。所以我们要想把科学从西方搬到中国来，已不能专着眼于科学本身：如果再退缩到纯实用的领域，仅求以机关枪或氢弹和敌人对打，则更是离题万里了。

肯定文化的超越性以克服浅薄的功利意识和物质意识，这是一切文明社会的共同要求。西方近代社会重视人文或通识教育至少可上溯至文艺复兴时代，至今未曾中断。在科技宰制着世界的今天，美国政府和大学仍然随时注意人文和科技之间如何求得平衡的问题。最近芝加哥大学的布鲁姆（Allan Bloom）出版了《美国心灵的封闭》一书，引起了重大的震荡。这本书的争论很大，因为它的基调是保守的。但它主张西方青年人认真学习希腊古典的智慧，这不能不说

是其中一个值得深入讨论的论点。我们不必同意布鲁姆对于美国思想界的具体批评，但是他强调文学、哲学的修养在现代大学教育中的重要性，则不失为对症下药。中国古典的教育传统也特别重视人文教养；不过由于文化体系不同，中国人的修养直接源于道德，而不是从宗教转手。但在重人文教养一点上，中西似无二致。双方都深知合理而平衡的社会秩序离不开文化的基础。西方人所说的“精神资本”(Moral Capital) 也就是现代中国人所说的“精神财富”。精神财富和物质财富一样必须长期培植才能积累得起来。中国古人对这个道理有很深的认识，他们常说的“潜移默化”便相当于今天社会学家所谓价值的“内化”。长期的潜移默化或价值内化会造成一种道德或伦理的规范。如果这种规范大致合乎人性与人情，则可大有助于维持社会的稳定与和谐。所以顾炎武认为中国史上“风俗之美”无过于东汉一代。这是儒家的长期教化的结果。现代有些人提出中国史上有所谓“超稳定系统”，并且想从经济政治结构方面来加以解释。其实专以政治、经济结构而言，中国史乱多于治，至少治乱各半，不能说是“稳定”。如果真有什么“超稳定系统”，那也当归之于“文化”，不在政治或经济。换句话说，文化的超越力量才使中国有一个延续不断的大传统。无论我们对这个大传统采取肯定还是否定的看法，这一历史事实都是不容怀疑的。

最近一百年来，中国人对文化的超越性似乎逐渐失去了信心，特别对中国文化是不是还具有自我超越的能力，抱着十分怀疑的态度。这一态度上的转变是有历史根源的。以往中国虽多次为北方民族所征服，但文化上始终不失优势。19世纪中叶，西方势力侵入中国，局面大变。最初中国人还以为西方的长处只在船坚炮利，因此以为只要“师夷之长技”即可应付；稍后则发现中国的政治制度也比不上

西方，因此再进一步要求“变法”。清末民初之际，中国人更进一步了解到：西方的学术和思想也有比中国高明的地方，这就逼出了“五四”时代的思想革命。总之，这几个阶段清楚显示出：中国人对自己的文化是从局部修改发展到全盘舍弃，对西方文化则从局部吸收发展到全盘拥抱。尤其重要的是：自“五四”以后，中国人（至少知识分子）逐渐建立了一个牢不可破的观念，即以为中国文化传统是现代化的主要障碍；现代化即是西化，而必须以彻底摧毁中国文化传统为其前提。这可以鲁迅的话为代表。青年人向他提出读书的问题时，他的答案是：中国书越少读越好，最好是完全不读；要读便读外国书。这个观念对“五四”以后一代青年的影响力是很大的，因为正符合他们的基本心态。“五四”以后，虽然也有人为中国传统辩护，但新一代的知识分子大都嗤之以鼻，不加理会。

“五四”所提倡的新文化或新思潮自然是有重大意义的事。但是新思想的建设没有捷径可循，只有长时期的沉潜研究才能取得真实的成绩。欧洲启蒙运动足为我们的榜样。西方的科学、哲学、文学、史学在整个启蒙时代（18世纪）都有突破性的发展；这种发展最初限于学术思想界，但不断地扩散到全社会。正是由于这一精神基础的建立，才有18世纪末叶的西方民主革命。我们只要把美国1776年的《权利宣言》和1789年法国的《人权宣言》加以对照，便不难看出：美法两大革命是启蒙思潮的结晶。这又是文化具有超越力量的另一证明。不幸中国在近百年中始终没有沉潜发展文化的机会，包括知识分子所心醉的西方文化在内。让我们姑且假定中国人可以完全抛弃自己的文化传统，并且在基本价值上完全能够接受西方文化。要做到这一点至少必须对西方文化有彻底而全面的认识。试想这是多么巨大的工程。“五四”时代提倡“科学”和“民主”始终未曾超过

喊口号的阶段。对于西方科学和民主背后的文化成分——宗教的、哲学的、历史的等等，我们的知识几乎是等于零。后来中国知识分子转向西方的社会主义的理想，特别是马克思主义。一般人都知道马克思主义有三个思想来源：德国唯心哲学、英国古典政治经济学和法国乌托邦社会主义。这是根据列宁的说法而照本宣科。其实，马克思主义又何止这三个来源？中国现代知识分子又有几个人曾深探马克思主义的来源？即使是斯大林所说的三个来源又何尝有人好好地清理过？我们不应该责备中国知识分子"肤浅"，因为这是近百年来大环境不容许人们潜心研究。（李泽厚所说的"救亡"心态）然而"肤浅"确是事实。所以我们对"民主"、"科学"、"社会主义"的理解其实大部分是中国旧观念的现代化妆。例如梁漱溟先生在他最近出版的回忆录中便说：他最初接触到社会主义思想时便为其废除私有财产制的观念所吸引。他从此便醉心于社会主义。梁先生的自白非常有代表性，证明中国知识分子接受社会主义是以儒家公、私及义、利之辨为根据的。换句话说，社会主义被理解成"天下为公"一套道德理想；资本主义则被看作一种代表"自私"的经济制度。稍稍熟悉中国传统的人当可看出此中关键所在。中国知识分子拼命想摆脱传统、拥抱西方，但始终未能跳出传统的思维模式。他们的建筑材料（从语言到观念）全是从西方输入的，然而建筑师并没有真正深入过西方式的建筑物，更不了解其内在结构和关系，所以造出来的仍然是中国式的房屋。通过中国传统的思想格局去接受西方文化并不限于社会主义一项，其他如"民主"和"科学"也未尝不如此。这在文化交流的初期是不大能避免的，如佛教初来时有"格义"之法，即通过老庄的范畴来解释佛理。但佛理只和个人信仰有关，理解偏差了不致有太严重的后果。现代中国人接受西方文化却不然，他们是要即

学即用的。以数亿人的大国任意作西方某些观念的实验场所，一旦失败了，其后果是不堪想像的。这使我想起了 1959 年周扬和陈寅恪的一段对话：陈寅恪问周扬，为什么半年以前新华社广播说大学生教学比老师还好，后来又说学生应该向老师学习？周扬回答说：新事物要实验，总要实验几次。革命，社会主义也是个实验。陈寅恪不满意这个答案，他认为实验是可以的，但尺寸不能差得太远。陈寅恪和周扬之间的分歧给我们以深刻的启示：一个是对中国文化有最深切体会的史学家，一个是自信已得到“西方真理”——社会主义——的革命家。因此前者不免忧虑尺寸差得太远的观念对中国文化所造成的伤害，而后者则迫不及待地要在中国实验他所理解的社会主义。依时间推测，陈寅恪所深引为忧的恐怕还不是学生比老师更能教学的问题，而是当时进行得如火如荼的“大跃进”和“人民公社”。这一类大规模的实验正是从误解或歪曲马克思主义而来。（这些实验在当时都是有所谓“经典”根据的，如“公社”即借用“巴黎公社”之名。）

中国人在“救亡”心情下要求以西方“真理”来彻底而迅速地改造中国。康有为“上皇帝书”便说：“守旧不可，必当变法；缓变不可，必当速变；小变不可，必当全变。”这是近代中国知识分子的基本心态，一直到今天都还不失其代表性。依照这种心理发展下去，革命便成了惟一的“救亡”之道。一旦“革命”登场，政治（包括军事）力量便必然上升到主宰的地位，而文化力量则退居于无足轻重的位置。长期的“革命”最后使许多人相信“政治是决定一切的”。

革命是以政治暴力改变现状，其效果是直接的，真可以说是“立竿见影”。革命可以摧毁旧政治秩序，并建立新政治秩序。但这种变动只是表面的、形式的；一个社会和其中的无数个人是不是在政治结构改变之后便能在一刹那间完全脱胎换骨，恐怕今天谁也不敢作肯定

的答复。由于革命本身所带来的精神亢奋和革命暴力的继续使用，政治力量在革命政权成立的最初时期依然会给人一种“一抓就灵”的实感。这是因为有些人震于革命的“威”而心折，有些人则怖于革命的“势”而屈身。“政治决定一切”的观念便由此而深入人心，但其实只不过是一时的幻觉。时间稍久人人都会发现：政治力量所造成的改变仅限于表象，实际上无论是经济、文化、社会或心理等等问题都不是政治所能解决的。中国近几十年“政治决定论”大行其道，直到最近几年才有改变的迹象，但余毒并未完全消尽。在“政治决定论”笼罩之下，文化的超越性竟已成为一个不敢见人的观点。任何人立论稍稍接近这种观点便必然会被戴上一顶“唯心论”的帽子。

以上我是根据历史来说明为什么文化超越的意识在中国近代和现代不能抬头。这个历史的教训是深刻的；中国已为这一教训付出了巨大的代价。但今天中国已没亡国灭种的危机，是可以平心静气地重新认识文化问题的时候了——包括西方文化和自己的文化在内。今天中国的危机毋宁是文化的危机。这个危机至少包括两个方面：客观方面，中国在过去三四十年中把过去的文化积存几乎糟蹋光了。我们应该承认，中国人在近百年中前仆后继地进行保卫国家和革命的事业，主要是凭借着民族文化的力量。在这一点上，中国知识分子的贡献是不可抹杀的，因为历次爱国运动和革命运动，其领导阶层都是知识分子。这不是否认人民群众的巨大作用，而是恰如其分地肯定知识分子的历史成就。谁来运动群众、组织群众呢？还不是那些先知先觉的知识分子吗？但是从50年代起，中国知识分子遭到了从所未有的屈辱和迫害，他们的理想和热情早已荡然无存了。我在七八年前曾说过，老一代的中国知识分子大都是以平静的心情等待生命的终结，中年一代的有的彷徨苦闷，有的随世浮沉，年轻的一代则或者

腐化颓废、或者愤世嫉俗、或者各谋一己的前程。这个观察，我自觉在今天还未失效，甚至更严重了。在主观方面，今天的文化危机特别表现在青年知识分子的浮躁心理上。他们是少数尚有理想、尚有热情的人，也是中国未来的希望所寄。他们浮慕西化而不深知西方文化的底蕴，憎恨传统而不解中国传统为何物。他们的思想境界没有超越"五四"人物，但以中西学术的修养而言，又远不及"五四"先辈那样坚实。"五四"人物反传统、倡西化，在当时是有历史背景的。例如"礼教吃人"之所以能打动人心是因为当时还有人忍心逼未婚女儿自杀殉节，以求政府的旌表。今天中国已没有这种"礼教"的传统。今天的桎梏力量主要出于50年代从苏联搬过来的新传统。青年知识分子因为不敢公开地反现实而拉出中国文化和儒家传统来作替死鬼，这种作法在主观用心上固然值得同情，但在客观效果上则不免令人担忧。首先，新名教和旧名教即使有某种思维结构上的关联，两者的思想实质却截然不同。旧名教的社会经济基础和制度根据在近百年的革命过程中已荡然无存，1949年以后更受到有系统的彻底清除，并为另一形态的基础和根据所完全取代。试问在这种情况之下，旧名教在中国还有存在的空间吗？今天的文化批判者放过了新名教，而把一切苦难和罪恶仍归之于旧名教，这会有助于新文化的建设吗？不但如此，文化批判者的迁怒甚至从旧名教扩大到整个中国文化及其源头（如最近"河殇"所表现的心态），这符合现代人对知识必须"实事求是"的要求吗？

其次，今天中国文化批判者所采取的批判方式正是新名教家在过去三四十年中所建立的。新名教家在以往权力争夺中遭遇到任何不顺最后都必然迁怒于中国传统，所以"批林"一定要牵连到"批孔"。如果今天的文化批判者不是"迁怒"而是"指桑骂槐"，也就是说他们

是自觉地假借“旧名教”来谴责“新名教”，那么他们也仍然是师法新名教家“影射史学”的故智。如果文化批判者的主观愿望竟能实现，我们有一切理由相信：中国将再一次出现“以暴易暴”的局面。

我已说过，对于中国青年一代文化批判者的基本用心，我们是十分同情的。我们绝不怀疑：他们对中国传统的彻底否定是由于爱之深而责之切。但是这里有两个问题：第一、这种不加分析的否定是黑格尔所说的“抽象否定”（abstract negation）而不是“具体否定”（concrete negation），只有“具体否定”才能完成文化超越的任务，使中国文化从传统的格局中翻出来，进入一个崭新的现代阶段。“具体否定”包括吸收西方文化中的某些成分（例如“认知主体”、“政治主体”）和发挥中国文化中那些历久而弥新的成分（如“道德主体”、“和谐意识”），但更重要的则是培养和发掘中国本有的精神资源以为接引和吸收新资源的保证。（详情此处不作讨论。）如果一味走“五四”以来“抽象否定”的道路，要完全“破旧”之后才能“立新”，我们将永远陷入一个恶性循环，无由自拔。第二、我们应该重视韦伯所提出的“责任伦理”和“意向伦理”的区别。韦伯论政治家的专职时，认为两者不可偏废。从事政治工作的人不能仅仅自以为“动机”或“用心”是好的便可以把一己的政策强加于整个社会，他同时必十分慎重地考虑到这一政策所将发生的社会后果。这是政治家的责任所在。中国现代的文化批判者是以改造整个中国为职志的，他们比政治家的责任更要沉重。中国人对于“立言”一向注重责任感。孔子早已有“一言可以兴邦”和“一言可以丧邦”的警告。说实在的，中国今天弄成这种局面，正是由于“立言”者缺乏“责任伦理”之所致。“立言”者如此，“立功”者更是如此。（前引周扬与陈寅恪的对话可为一例。）在一个已有共识而久已安定的社会中，放

言高论尚无大碍，因为这样的社会有自我调节的功能，人民有文化典范可依，也知所抉择。但不幸近百年来中国始终在动荡之中，文化上从来没有形成一个共同接受的典范。由于对现实不满，越是惊世骇俗的偏激言论便越容易得到一知半解的人的激赏。一旦激荡成为风气之后，便不是清澈的理性所能挽救的了。

我个人相信文化有超越的力量。但是近百年来，由于种种内外因素，中国人在文化上竟失去了这一超越的能力。自觉或不觉，许多人——尤其是在文化和政治上最为活动的人——都转而相信“政治力量”可以决定一切，这是中国悲剧的一个主要造因。文化要求理性与情感的平衡，而现代中国则恰恰失去这个平衡。各种强烈的情感——民族的、政治的、社会的——湮没了中国人的清澈理性。怎样恢复这个理性？这首先是知识分子的责任。个别的知识分子都有一种无力感，觉得自己面对巨变，无可奈何，因此毫无顾忌地发为激越的言论。但无数个别激越言论的集合最后终于造成一种共同的“声势”。另一方面，社会上永远有一批政治野心家等在那里，他们属于边缘知识分子，不能自造“声势”，但却最善于利用已成的“声势”，这几乎成了中国近代和现代史上的一个规律。知识分子的“无力感”也加深了他们对于“文化超越”的怀疑，因而更助长了“政治决定论”的普遍意识。中国现代知识分子的命运诚然是值得同情的，但这种命运又在很大的程度上是他们的“无力之力”所造成的。这是绝大的历史讽刺。所以知识分子仅以“批判”自豪是不够的，他们必须进一步进行“批判”的“批判”，包括对于自己那种“无力之力”的深刻认识。王国维早就说过：现代知识分子怀疑一切，然而却从不怀疑自己立论的根据。这是“文化超越”的最后一关。能不能突破这道最后的关口，命运仍然掌握在知识分子自己的手中。

试论中国人文研究的再出发

最近读了美国作家华特生《现代心灵——二十世纪知识思想史》(Peter Watson, *Modern Mind—An Intellectual History of the 20th Century*, 2001) 一部大书，全面地考察了西方近百年来的思想变化，深有所感。我觉得其中有关人文方面的叙述，很有助于我们重新考虑如何研究中国人文传统的问题。因此我又重读了几年前出版的《转变中的美国学院文化》[1]，其中检讨了哲学、文学、史学、经济学在最近一二十年的大转变，可以使我们进一步认清西方人文研究的新动向。本文分上、下两篇：上篇论西方人文思想的转变，即以上述两书为主要参考资料。下篇讨论这一百年来，中国人文研究与西方思想的关系，则根据平时学思所得。我想通过这两方面的观察，对今后中国人文研究的再出发提出一点初步的建议。文成于仓猝，思虑未周，读者谅之。

2003 年 5 月 4 日

[1] Thomas Bender and Carl E. Schorske, eds., *American Academic Culture in Transformation*, 1997.

上 篇

科学革命虽然早始于17世纪，但科学主宰人类的生活，从局部到全面，则是20世纪的新发展。科学及其所衍生的实用技术今天已经由西方传布至全世界，这是所谓“全球化”的基本动力之所在。我们必须牢牢记住科技越来越支配现代生活这一事实，然后才能对人文研究在今天的处境有一个清醒的认识。让我略举实例，以说明我的意思。

1900年发现了量子学说的蒲朗克（Max Planck）自然是公认的物理学大家，毫无争议。但19世纪下半叶的德国，人文学科的地位仍远在新兴的科学之上。蒲氏出生在一个宗教和学术的世家，家人和亲戚并不鼓励他去学物理，甚至还有加以嘲笑的。他们都认为人文是比科学更为优越的知识方式。到了20世纪中期，人文与科学之间的相对比重已发生巨大的变化。1959年英国剑桥大学所爆发的“两种文化”争论便是最有象征性的事件。斯诺（C.P.Snow）是出身剑桥的科学家，其科学研究却以失败著名，后来改写小说，同时又兼任政府的科学顾问。这年5月他去母校演讲，题目是“两种文化与科学革命”。他将英国知识人分为两类，一类是人文，一类是科学。他对这两类知识人都提出了尖锐的指责：英国的政治与社会决策权力大体上掌握在人文知识人的手上，他们在大学时期的训练不外经典、史学及文学，但对科学却一窍不通。在他看来，20世纪才是真正科学革命的时代，许多基本发现，如物理、生物等，都出现在20世纪上半叶。因此国家政策由科学外行来拟定，是极其危险的事。另一方

面，他也批评科学知识人缺少人文修养，以致往往轻视人文学。斯诺的主要论点在今天看来实在很平常，但当时却引起了西方学术文化界的巨大震撼。首先发难的是剑桥大学的文学批评家李维思（F.R. Leavis），强调科学与人文的方法不同，语言不同，“两种文化”之说是无知妄作。随之纽约哥伦比亚大学的崔林（Lionel Trilling）评论这一争论，也认为斯诺过于简化人文的复杂内涵，“两种文化”的对比不能成立。

我引用这个公案并不是对争论的本身有兴趣，而是借此说明：从蒲朗克到斯诺，短短七八十年之间，科学与人文在西方社会中的地位，一升一降，已发生了惊人的变化。争论之所以出现，并持续至今（按：1999年英国广播公司曾特制“两种文化”争论40年纪念的讨论节目），象征着科学迅速地取代人文的新现象。40年后反观这场争辩，似乎斯诺更有先见之明，科技文化现在几乎已渗透到日常生活的每一角落。相随而来的，则是文化评论家对科学的中心地位比斯诺更加肯定了。因此继“两种文化”的讨论之后，布洛克曼（John Brockman）在1995年又提出了《第三种文化》（*The Third Culture*）的说法。所谓“第三种文化”并不是科学与人文交流以后的新综合，而是科学知识的通俗化和普及化。最近二三十年来，物理学家、天文学家、生物学家中已有不少人开始专为一般读者写深入浅出的通俗读物。这些作品虽说是为了“雅俗共赏”（Popular），其实还是假定了一定程度的科学训练，读者若没有相当的数理知识还是不容易吸收的。今天西方任何一家具规模的书店都有几个书架陈列着这些读物。这是二三十年前所未有的现象；一般人的“人文修养”大有为“科学修养”取而代之的趋势。

1987年贾柯比（Russell Jacoby）出版了一部书，名为《最后的

知识人》（*The Last Intellectuals*），主要讨论为什么所谓“公共知识人”（Public Intellectual）在美国社会上呈现逐渐减少的倾向？此书的解说很繁复，这里不能也不必涉及。值得注意的是布洛克曼在《第三种文化》中所提出的答案。他认为20世纪中叶以来美国的公共知识人大多数都是人文、社会科学出身，他们所发挥的功能今天已为科学家所取代。譬如贾柯比书中特别指出英、美的分析哲学已取得全面的胜利，应该更合乎科学时代的需要。何以他们在社会上一般影响力反而比不上20世纪中叶以前的哲学家？布氏的回答非常干脆：科学今天无论在政策或哲学涵义方面，其所引申的后果比从前越来越深远，政府与社会都不能不更加重视。分析哲学家尽管在“科学的哲学”（Philosophy of Science）方面有种种精巧的建构，但是毕竟还是科学家对他本行所进行的哲学思考更为先进，也更为有用。

我必须说明，这里引布洛克曼的话，不过是借以指出一个无可否认的历史事实，即在一般人的意识中，科学今天已稳居于文化领航的地位，人文则退处次席。我虽不同意布洛克曼对于整个问题的分析，但不能不接受他所陈述的事实。现在人文与科学之间“霸权”交替的史迹已明，让我在这个基础上，检视一下人文研究在20世纪的动向。

在这篇短论中，我试图提出一个高度概括性的观察：20世纪的人文、社会科学在建立它们个别领域中的“知识”时，都曾奉自然科学为典范。这显然是因为自然科学如物理所创获的知识不但具有普遍性、准确性、稳定性，而且它们方法也十分严格。人文研究见贤思齐，毋宁是很自然的。尽管这一效颦运动并没有取得预期的效果，甚至失败多于成功，但整体地看，20世纪的人文研究一直在科学典范的引诱之下游移徘徊，则是一个无可否认的事实。姑就文、

史、哲三门各说几句话，以见其梗概。

先从我比较熟悉的史学说起，由于对兰克的不完整的了解，自19世纪末以来，西方（英、美、法）史学主流便是要把它变成一种“科学”（即所谓“科学的史学”，Scientific History）。20世纪西方史学的流派多不胜数，但其中最有势力的几乎都企图从不同的角度与层面把史学化为“科学”。马克思派的历史“规律”说固不必说，法国年鉴派的“长期”结构或系统也是尽量要拉近历史现象和自然现象之间的距离，因而可以接受“科学的处理”。20世纪初叶美国“新史学”继“科学的史学”之后，其目的仍然是为了扩大史学的“科学化”，不过不是直接与自然科学接轨，而是要与社会科学合流，而社会科学当然奉自然科学为最高的知识典范。这一潮流在美继长增高，至50、60年代而登峰造极。

在这一风气下所取得的最大创获，则在美国经济史方面。佛格尔（Robert W.Fogel）与诺尔思（Douglass C.North）等从60年代到70年代中，曾运用经济计量的方法，通过电脑对庞大统计数字的处理，研究了美国史上的经济成长、铁路建造以及奴隶制度等多方面的问题，得出了许多重要的新结论。但严格地说，这项成就已属于经济学，而不是史学。所以他们在几年前因此而获得了诺贝尔经济学奖。尽管如此，美国一般史学家对于他们的结论还是颇多持疑。佛格尔关于南方黑奴是奴隶制度的受益者之说，便引起了巨大的争论。量化史学在60年代极受重视，社会史（如家庭关系）、政治史（如投票行为）都曾予以援用。但时间久了，大家发现统计数字的解释甚难确定，这样的“科学的史学”还是无法达到自然科学关于建立规律、精确、预言或预测等等需求。80年代以来，美国史学界对

它的热烈期望终于逐渐冷淡了。这里我必须补充一句，20 世纪中也仍然有不少人把史学列入“人文”的范畴，因为史学究属“理科”(Sciences) 或“文科”(Arts) 是一个争辩不休的问题。50 年代以后美国思想史的研究受到欧陆“精神科学”传统的影响，特别是柯林伍德 (R.G.Collingwood) 的启发，也开始重视“同情的理解”以及“人”的主观作用。这条途径终于引出了今天所谓“诠释学”的流行。但整体观察，追求各式各样的“科学化”则一直是史学的主流。

关于哲学与文学也取法于自然科学，我只能说得更简略。20 世纪是所谓“分析哲学”的时代。这个笼统的名词虽然包含着极复杂的内容和不同方向的内在发展，但专就它与科学的关系而言，分析哲学甘居于辅助地位，则始终未变。从开山大师罗素，30 年代的维也纳学派，到 50 年代以后的蒯因 (W.V.Quine)，都是环绕着科学知识（特别是物理知识）而建立一种“科学的哲学”(Scientific Philosophy)。蒯因有一句名言：“哲学只要以科学为对象便尽够了。”这句话虽引起不少同行的诟病，但的确表达了分析哲学的主要精神。所以在它的笼罩之下，政治、社会、哲学十分寂寞，直到 1971 年劳尔斯 (John Rawls，刚刚过世) 的《公平理论》出版才进入一个新的阶段，而其书究竟是否应当归功于分析哲学还大成问题。80 年代中期我曾写过两篇关于分析哲学的评论，这里便不再详说了。[1]

文学研究也同样在科学典范的笼罩之下。在“新批评”未兴起之前，美国大学中的文学研究以历史语言学 (Philology) 为主轴。当时的专家便说要把文学研究建立成与“科学”相同的一种严格学科。这和“五四”以后“以科学方法整理国故”的见解十分相似。

---

[1] 见《文化评论与中国情怀》，台北，允晨：1992，125—163 页。

中国学人当时也以乾、嘉的“训诂考证”体现了一种“科学方法”。30年代至60年代是“新批评”执牛耳的时期。“新批评家”嫌历史语言的研究不够专门化，把许多外在的因素搅入文学领域之中，如历史背景、作者的生平之类。所以他们主张直接以作品为对象，“细读”而后进行“分析”。不但历史背景与作者生平必须推向边缘的地位，而且作者的本意也无须理会。因为创作时的想法早已一去不返，即使作者本人事后追忆也未必可靠。所以作品研究，除了细读与分析之外，最重要的则是让它接受普遍而又永恒不变的价值标准的评估。我们可以清楚地看出，这种研究方式与科学家对待自然界万物的态度是很相近的。把作者本意搁置不问之后，则作品或本文已转化为一个客观存在，因而为研究者提供了直接观察和分析的对象。文学研究自然很难安插进“普遍规律”的寻求，但仍有其替代物，即所谓“普遍而不变的价值标准”。“新批评”以分析技术为工具，直接研究作品取代了以前历史与训诂所占据的中心地位，这也明显地受科学文化的激荡而使然。如果奉科学知识为典范，历史确是无足轻重的。所以分析哲学长期以来都将哲学史划入另册。社会科学的视野一般也不包括历史在内。经济学走上数学模型的科学之路以后，连经济思想史也不得不退出经济课程的中心。

如果以上的观察大致不错，那么“新批评”的文学研究恰好与同时的史学、哲学采取了同一步调，科学的示范作用在此是无可否认的。“新批评”的权威一直维持到60年代中期，接着便是尽人皆知的“解构”运动的爆发，最后发展到根本否定西方“经典”的地步。这一猛烈的思潮并不限于文学领域，整个人文、社会科学的世界无处不受到它的冲击。这个大问题不在本文的讨论之内，我现在想指出的

只是它与科学典范的关联。保罗·德曼（Paul de Man）在60年代后期所写《美国新批评中的形式与意向》[1]是最早发难的文字之一。这时他还不是解构论者，仅仅引用欧陆的诠释学传统以质疑文本的“客观”地位。他认为新批评的错误在于将“文学对象”（Literary Object）混同于“自然对象”（Natural Object）。

如果到此止步，我们似乎可以说，这是人文研究开始摆脱科学典范的笼罩。但是到解构论上场时，德里达（J.Derrida）和德曼等人的文学观点则显然流露出科学的影响。解构论把文本看作“场”（Field），并且说其中流动着“力”（Force）、“能”（Energy）与互相冲突的成分。这些“力”、“能”所发挥的功能是在无目的的活动中显出其目的性。[2]不但名词借自物理学，所描述的也明明像是物理现象。这个疑团我在一部研究福柯（M.Foucault）的书中终于找到了解答。福柯正是用“场”概念来建立一个新的模型，以分析文化现象。他从新物理学——爱因斯坦相对论和量子力学——中吸收了若干观念，组成一套颠覆人文传统的理论。所以他的“知识考古学”与新物理学在思维结构上有许多相似的地方，如以变动为系列的“断裂”而非连续，如反对知识论上主客对立，如否认离开人的观察过程而能认识客观的实在，如以或然率与不确定原则代替因果律与决定论等等。总之，新物理学怎样向古典物理学挑战，“知识考古学”便怎样向人文、社会科学的主流挑战。量子力学动摇了科学知识的客观性（这是爱因斯坦始终持疑的主要原因），“知识考古学”也对人文、

---

〔1〕 *Form and Intent in American New Criticism* 收在他的 *Blindness and Insight*，Oxford University Press，20－35页。

〔2〕 见 M. H. Abrams，"The Transformation of English Studies，1930－1995，" in *American Academic Culture in Transformation*，138页。

社会科学知识的客观性造成了很大的困扰。[1]

援引新物理学入人文研究的领域并不自福柯始，早在50年代中叶法国著名的文学批评家巴特（Roland Barthes）即已畅论物理学与文学的关系。他明白指出：最能有助于当代文学的理解者，除现代电影手法外，便是物理学；但非牛顿的古典物理，而是现代的新物理。德里达有一句名言："文本之外无他物"；他又强调文本意义不能确定，因人而异。这样看来，前引解构论把文本界定为"场"便毫不足异了。解构论不过是后现代主义的一个面向，而后现代主义今天正在冲击着人文研究的每一部门。所以我认为有必要指出它与物理学的一段渊源。如果把后现代看作西方的最新思潮，那么我们便可以毫不迟疑地断言：西方人文研究一直到目前为止，仍然未能完全摆脱掉奉科学知识为典范的基本心态。

上面我根据具体的事例，试图为20世纪以来西方人文研究的动态勾出一个历史的轮廓。我所引用的事例是一般公认的，其间很难有个人任意取舍的空隙。这一轮廓显出两个密切相关的重要事实。第一，人文研究在西方文化、社会、政治、经济生活中逐渐退居次要的地位，代之而兴的则是自然科学，特别从基本科学研究中衍生出来的科技。我们只要看看今天世界各国科学与人文之间的投资比例，便十分清楚了。第二，过去一个世纪中西方的人文研究大体上都奉科学知识为典范，进行了各种各样的仿效，虽然始终未能接近物理学、生物学的成功高度。

---

〔1〕 详见 Pamela Major-Poetzl, *Michel Foucault's Archaeology of Western Culture: Toward a New Science of History*, 1983, 第3章。

专从这两种动态说，好像20世纪以来是一部科学越来越兴旺，人文越来越冷落的历史。我这篇文字到现在为止，也好像是在一方面颂扬科学，另一方面又为人文叹息似的。其实则适得其反。上面所指陈的不过是人文研究的现状及其演变的轨迹；通过这一演变，我们恰恰可以看到一种可能性，即西方人文研究也许正处于再出发的前夕。华特生在《现代心灵》这部大书的结尾处，特别标出“新人文、新经典”之目，便是一个值得注意的信号，下面我要简单地说说我个人对这个问题的认识。

第一，人文研究作为一个有别于自然科学的知识领域，经过这一百年的发展，它的独立地位今天是更加强，而不是更削弱了。人文与科学的划分，特别流行于19世纪的德国。但20世纪初叶以后，这两大领域的分界受到严重的质疑。维也纳学派的纽拉斯（O. Neurath）、卡纳普（R. Carnap）等人倡导“统一科学”（Unified Science）的运动，企图以“科学方法”统一一切学科，声势浩大，逼得人文领域几乎没有存身之地。两年前去世的蒯因是分析哲学界的重镇，他曾从内部批判了逻辑实证论的一些极端论点。但他基本上仍奉“科学知识”为知识的最高标准。他不谈“统一科学”，而仍以最广义的科学——包括人文、社会科学——为一“连续体”，最抽象的一端是数学、物理，最具体的一端则是工程、史学之类。他自己所提倡的哲学则直接与数、理相连续。这个“连续体”比“统一科学”自然减少了霸道的意味，然而人文不成其为一独立领域，却依然如故。到了70年代以后，分析哲学家已开始改变态度。普南（H. Putnam）先后师事蒯因与卡纳普，早年的哲学研究集中在科学知识论方面。但是1976年他在牛津大学担任洛克讲座时，讲题却是“意义与精神科学”（Meaning and the Moral Sciences）。所谓“精神科

学”即德文的 geisteswissenschaften，本文为方便起见，称之为“人文”。他在第六讲回到亚里士多德的古典源头，承认“理论知识”之外尚有“实践知识”。这两种知识各有领域，既不能“统一”，也不是“连续体”了。普南之所以如此改变显然是受了欧陆现象学、诠释学，甚至后现代理论的冲击。因此我们大致可说，这二三十年来是人文领域逐步恢复其独立地位的过程。

第二，这个重建的或恢复的人文领域已经过了长期与科学领域的密切沟通。早期人文研究者奉科学知识为典范毋宁是一个自然而又不易避免的过程。科学方法在自然现象的研究中取得的卓越成绩，自然引起人在人文、社会的研究领域中作同样的尝试。人文、社会研究“科学化”的梦想虽然没有实现，但也并不算是全军尽没，因为人文、社会现象中毕竟有可以接受科学方法处理的部分或层次。在社会科学中，经济学便是比较成功的例子。但是索罗（Robert M.Solow）也指出，经济学如果过分师法理论物理也有很大的危险。他特别警告，经济规律与物理规律未可等量齐观。后者确是普遍性的，热和光在世界各地都是一样。但经济现象中相当于光和热的仅占其中极小的一部分，绝大部分都离不开历史和社会环境。然而经济学如果不是经过了“科学化”的阶段，索罗如何能总结出这一有价值的经验呢？推之人文研究的其他部门，也都大同小异。所以人文研究今天能重新出发，是和它与科学的长期交涉分不开的。今后人文与科学之间决不可能是“精神”和“物质”各霸一方的关系，如中国学人在“科玄论战”时期所想像的那样。前面引斯诺的“两种文化”论，力主双向交流，倒不失为一个可行之道。

第三，西方最近二三十年人文、社会科学中的思想冲突十分激烈，尤以后现代论的攻势蔓延最广，而又经久不息。文学研究所受

的冲击最大，史学、哲学、社会学等也都有程度不同的波动。但可注意的是没有任何一门学科曾因此溃不成军；常态的研究工作仍然在继续着。新观点、新题目当然大量出现了，坚守旧垒的也依然大有人在。以首当其冲的文学领域而言，最有才能的布鲁姆（Harold Bloom）便奋起保卫《西方经典》（*Western Canon*，1994）。他的老师亚布兰（M.H.Abrams）更是乐观得很，因为有一部1992年刊行的后现代论集的编者已明白承认"传统派"的文学研究中有卓越的成果，而且还源源不断地涌现[1]。史学领域更是如此，限于篇幅，不详说了。这一现象对于我们极有启示性。中国（包括大陆、台湾和香港）的科学研究现在大致已可赶上西方的水平，而人文方面似乎相对较弱。为什么呢？问题似乎便出在研究传统上面。中国的科学研究是直承西方传统而来，其中毫无间隔，这是大家都看得见的。但人文研究则无法直接与西方挂钩，除非所研究的是纯西方的东西。中国在"五四"以后20年间确曾出现过一个人文研究的传统，成绩卓著。当时文、史、哲各方面的创获今天在日本与西方的"汉学"论著中有清楚的反映。可惜因战乱关系，这个研究传统中断了。所以怎样重建一个新的人文研究传统是我们的主要课题。这正是本文下篇所要讨论的。

下 篇

根据以上的观察，我相信最近二三十年来西方的思想动向对于未

〔1〕见前引"The Transformation of English Studies"一文，145页。

来的中国人文研究很有启示作用，甚至提供了一个再出发的契机。为了阐明这一论点，我们仍须从 20 世纪以来西学的冲击及其反响说起。这里涉及主观和客观两个向度；前者指中国知识人的心态，后者则指中国人文研究的生态。关于这两方面的状态，下面只能稍稍抉发其最显著的特征，详细论证不仅不可能，而且也无必要。

早在《国粹学报》时代（1905—1911），邓实（1877—1941）便曾指出：当时求变求新的知识人“尊西人若帝天，视西籍如神圣”。这句话最能概括现代中国主流知识界在西方文化挑战下所激起的基本心态。邓实笔下的“西人”当然是达尔文、赫胥黎、斯宾塞尔等人，“西籍”则不出《天演论》（赫胥黎）、《群学肄言》（斯宾塞尔）之类。这大致代表了清末民初维新或革命派知识人的心态，邓实自己事实上也不是例外（见后）。“五四”时期，具体的“西人”和“西籍”都改变了，然而上述的心态却更牢固了。这时“尊之若帝天”的自然要数杜威、罗素、马克思三人。而这三大西方“圣人”之中，最后一位更取得了“定于一尊”的无上权威。这是人人熟悉的事实，不必再说。

为什么中国近代知识人对于“西学”的崇拜竟到了如此五体投地境地呢？以《国粹学报》时代而论，这显然是因为他们断定西方“富强”的基础在于稳定的政治秩序，而根据中国传统的理解，政治秩序则必然本之学术。由歆慕“西政”转而崇尚“西学”，这在他们的思维过程中毋宁是一个很自然的发展。所以刘师培（1884—1919）根据斯宾塞尔的社会进化论，说中国进化尚浅，以致治乱循环，西方进化已深，则能治而不再乱。邓实也是斯宾塞尔的信徒，认为中国仍停留在“耕稼”阶段，故囿于君主专制之局，西方已进入“工贾”时

代，故出现了民主之治。他对斯氏的直线进化说未尝不“视之若神圣”，所以情不自禁地称赞道：“此黄人进化之阶级，其与西儒之说抑何其吻合而无间也。”但是就我浏览所及，当时中国知识人中对西方社会科学著作的推崇，大概要数刘师培最为露骨。他在《论中土文有益于世界》（1908 年）中说：

> 斯学之兴，肇端皙种，英人称为 Sociology，译以汉字，则为社会学……大抵集人世之现象，求事物之总归，以静观而得其真，由统计而征其实。凡治化进退之由来，民体合离之端委，均执一以验百，援始以验终，使治其学者，克推记古今变迁，穷会通之理，以证宇宙所同然。斯学既昌，而载籍所诠列，均克推见其隐，一制一物，并穷其源。即墨守故俗之风，气数循环之说，亦失其依据，不复为学者所遵，可谓精微之学矣。皙种治斯术者，书籍浩博，以予所见，则斯宾塞尔氏、因格尔斯氏之书为最精。[1]

用今天的话说，这是肯定西方社会学家能运用科学方法研究种种社会现象，因此最后所获得的知识必然具有“放之四海而皆准”的普遍价值。严复在《译群学肄言序》（1903 年）中已说道：“群学何？用科学之律令，察民群之变端，以明既往、测方来也。”但刘师培则把这个意思发挥得淋漓尽致。引文末句提到的“因格尔斯”，必指恩格斯《家族、私有财产与国家的起源》无疑，此书当时已流行于日本，大概是他旅居东京时（1907—1908）读到的。

[1] 见《左盦外集》，收在《刘申叔先生遗书》中。

毫无疑问，刘师培和他同一代的知识人已彻底倾倒在西方的理论和方法之下。西方学人既已发现了人类进化的普遍原理，这些原理当然也可以应用在一切民族的身上，包括中国在内。因此他们给自己规定了一项任务，即运用他们关于中国文化和历史的特有知识，与这些新发现的普遍原理互相阐证。由于古文字的研究——所谓“小学”——是有清一代的显学，清末知识人无不具此修养与训练。抓住了这一背景，我们便懂得为什么以“小学”印证社会进化论中的种种观察竟蔚成一时风尚。上引刘师培《论中土文有益于世界》的主旨即在此。这一风气也是由严复开始的，他在《群学肄言》的《译余赘语》中便明白宣称：“尝考六书文义，而知古人之说与西学合。”并举例加以说明。刘师培则更进一步，准备有系统地以文字训诂为西方的新说助威。他计划中的《小学发微》虽未完成，但已引起专家的重视。1903 年章炳麟《与刘光汉书二》说：

> 大著《小学发微》，以文字之繁简，见进化之第次，可谓妙达神指，研精覃思之作矣。下走三四年来夙持此义，不谓今日复见君子。[1]

据此可知章炳麟本人也不谋而合地走上了同一道路。

上面我特别用 20 世纪初年的事实来说明现代中国知识人的普遍心态。这是因为从思想史的观点看，这一阶段恰好承先启后，使“尊西人若帝天，视西籍如神圣”的心态凝固了下来。十几年后“五四”新文化运动中的若干中心观念都是在这段时期奠定基础的。

---

[1] 《遗书》卷首。

最明显的是关于社会进化阶段具有普世性和必然性的信仰。在这一信仰下，中国比西方“落后”整整一个历史阶段，已成为主流学术界的共识，纵使偶然听到一点杂音，也是很微弱的。以此共识为出发点，“五四”一代学人大致都相信西方已堂堂进入“近代”（modern）阶段，中国则依然徘徊在“前近代”（pre-modern）末期。“近代”自然有种种特征，但科学和民主却是当时公认为最具代表性的两个。所以追求“赛先生”和“德先生”才成为新文化运动中两个最响亮的呼声。读者不难看出，“五四”思想革命的种子早在《国粹学报》时期便已萌芽了。“五四”一代的知识人对于“西学”的认识自然远超过他们的前辈。正因如此，他们的崇拜西方的心态也更深化了。鲁迅有一句名言，可以引为代表。他在1925年答《京报副刊》关于“青年必读书”之问时说：

> 我以为要少——或者竟不——看中国书，多看外国书。[1]

这句话放在当时的思想空气中去体会，毋宁是颇具苦心的，未可断章取义地加以责难。我引此语，也丝毫不涵价值判断的意味。鲁迅解释这句话的意义说：

> 我看中国书时，总觉得就沉静下去，与实人生离开；读外国书——但除了印度——时，往往就与人生接触，想做点事。

这便进一步从“书”的性质延伸到对中、西文化的评价：中国文化是

---

〔1〕《华盖集》。

消极保守的，西方文化则是积极进取的。这种划分代表了“五四”的主流意识。胡适在1926年所写《我们对于西洋近代文明的态度》[1]，态度虽较缓和，与鲁迅的基调是一致的。“不读中国书”的主张也不是鲁迅最先提出的。1908年前后，吴稚晖和他的朋友已相约不读中国书，而且说到作到，真的“把线装书扔入毛厕”。1923年他因为反对“整理国故”，又重申此义说：“这‘国故’的臭东西，……非再把他丢在毛厕里三十年［不可］。”[2]不但如此，被鲁迅狠狠讥讽了无数次的“陈源教授即西滢”在这一具体问题上竟也和他不谋而合。陈源反对学者“一个个都钻到烂纸堆里去”，要“他们介绍种种欧、美各国已经研究了许久，已经有心得的新思想、新知识、新艺术给我们”[3]。所以“少看——或竟不看——中国书，多看外国书”的确不折不扣地体现了“五四”精神的一个重要向度。这是因为反传统的意识到了“五四”时代才全面展开，多数人都深信：只有在彻底摧破旧传统之后，科学和民主才能在中国萌芽滋长。

近百余年来，中国人文研究所遭遇的困难与挫折与上面讨论的知识人心态实有很大的关系。但这不仅中国为然，其他非西方文化也无不如此。华特生在《现代心灵》中有一段自白极值得参考。他说，他最初构想此书时，并未限于西方的学术和思想，而希望包括西方以外各主要文化在20世纪的新成就。因此他广泛求教于研究印度、中国、日本、南非与中非、阿拉伯世界等文化、历史的专家。而且为了避免种族偏见，在他所征询的专家之中很大一部分是来自本土的人。使他震惊的是，他们众口一词，毫无例外，都说这些非西方

---

[1] 《胡适文存》第3集。

[2] 见胡适《几个反理学的思想家》第5节，《文存》第3集。

[3] 见胡适《整理国故与“打鬼”》附录一《西滢跋语》，同上。

文化在20世纪并没有创造出特别引人注目的新东西，足以与西方比美，无论就哲学、文学、科学或艺术言，都是如此。为什么会出现这样奇特的状况呢？专家们的解答大体上也是一致的：整个20世纪中，这几支文化在学术和思想上的主要努力都在于怎样适应现代世界，怎样对付西方的行动方式和思想形态。[1]我相信华氏这一番话是据事直书的，即使他的陈述方式在非西方文化中人听来，不免有点刺耳。无论如何，印度、中国、日本、伊斯兰等古老文化自19世纪以来便一直在全力以赴地回应西方近代文化的入侵及其所导致的巨大变动，则是无可否认的事实。各文化的回应的同异基本上反映了心态的同异。中国知识人也有种种不同的心态，本文所说的则是其中最有代表性的一种，在今天仍流行不衰。

接着再说文化研究的生态问题。清末民初的中国学人都是在本国的学术风气、思想格局以及历史处境中成长起来的。这一客观环境构成了他们的人文生态。因此他们一旦接触了当时所谓的西学，原有的人文生态不可避免地要发生一种定向的作用，即决定了他们对西方观念的或取或舍，或迎或拒。几年前我曾试从明、清以来所发展的“思想基调”，解释何以清末至“五四”前夕的中国学人特别重视西方某些政治、社会观念的价值。[2]我所谓“思想基调”，也就是人文生态的一个有机部分。本节论人文研究，与该文的范围和重点虽都不同，但人文生态的作用则仍无二致。

在人文研究的领域内，这个生态基本上便是当时仍然深具活力的

---

〔1〕 见该书761页。

〔2〕 见《现代儒学的回顾与展望》，收在《现代儒学论》，上海人民出版社，1998年。

本土的研究传统，其中以乾、嘉以来的考证、训诂最为活跃。上面引严复、章炳麟、刘师培等人动辄以文字训诂与斯宾塞尔的社会进化说相阐证，即已透露出此中消息。现在我们要问：为什么中国知识人的心态已完全倾倒于西学之后，而他们在人文研究的实践中，依然遵循着乾、嘉以来的研究传统？以下让我以王国维为例，作一具体的说明。

王国维（1877—1927）早年曾专心致志于西学。在取得英、日文的阅读能力之后，更特别沉浸在日耳曼哲学之中，先后至少有六七年的时间（1899—1905）。康德、叔本华、尼采都是他精读的对象。他在《静安文集续编》的两篇《自序》中，对这一段治学的过程，有很亲切的叙述，不必多说。但在哲学之外，他对当时流行于日本、中国的各门西学也无不博涉。他在南通和苏州任教时期（1903—1904），所授课程包括心理学、社会学、名学、法学各门，并且从英、日文著作中译出三种，作为教学讲义。我们可以毫不夸张地说，他代表了当时西学在中国的最高水平。所以他一方面断定严复所译英国“功利论、进化论之哲学”并非“纯粹哲学”，不过是“哲学之各分科如经济、社会等等”而已。[1]另一方面则从哲学观点详评辜鸿铭英译《中庸》中的种种“穿凿”与“附会”。[2]仅就这两篇文字而言，他对西方学术思想的整体了解与判断，已远出同时流辈之上。

但最能表现他早年对西学的态度的，是关于大学设文学科、经学科的观点。1906年在张之洞主持下，清廷颁布了学校章程。其中分科大学章程有关文学与经学两科，引起了他的强烈批评。这时科举制度才废去一年，必须有新的学制代之而起。张之洞所拟定的学校章

〔1〕 见《论近年之学术界》，《静安文集》。

〔2〕 《书辜氏汤生英译中庸后》，《文集续编》。

程包括小学、中学和大学，基本上是参照日本所施行的欧洲体制，这是他早在《劝学篇》中提出的主张。[1]但在大学部分的经学、文学两科中，他并不完全依照日本的办法，定“哲学”为文学部的基础课程。相反的，他根本取消了“哲学”一门，仅在经学科附设了一门“理学”，而且重点也放在宋明理学家讲“实践”的一面，不涉“义理空谈”。这大概符合他心目中的“中学为体，西学为用”原则。王国维《奏定经学科大学、文学科大学章程书后》[2]一文则专对张氏摈除“哲学”于经学、文学之外这一点，施以最强烈的攻击。他不但主张新学制中必须突出“哲学”的地位，而且认为“哲学”可以笼罩所有的学问——除了神学、医学和法律学以外。这显然是认同于欧洲传统的知识分类。从他在文末所拟的文科大学的课程内容看，他已完全接受了西方近代的知识系统，而将中国原有经、史、子、集四部分别纳入哲学、史学、文学、心理学、社会学、伦理学等等新范畴之中。从这一方面观察，他所持的根本原则恰好与张之洞相反，他的主张大可以称之为“西学为体，中学为用”而毫无愧色。所以他的基本“心态”与同时代向慕西学的人是一致的。而且由于他在西学方面所入更深，他的认同也更进了一层。

我们确定了王国维在晚清时期对于西学的仰慕心态，然后才能进一步讨论他的中国文史研究与当时人文生态之间的关系。《静安文集》与《续编》所收文字主要都是他沉潜于康德、叔本华著作的心得。其中虽有几篇涉及“性”、“理”的概念和戴震、阮元的学说，但仍不出中、西思想比较的范围。所以这两部文集基本上属于评介

[1] 即所谓：“西学甚繁，凡西学不切要者，东人已删改即而酌改之。”见《游学第二》。
[2] 见《续编》。

西方哲学的通论性质，与后来在中国文史研究中的原创性的专著截然异趣。他第一部研究性质的专著是1913年完成的《宋元戏曲考》。这是开辟新领域的名著，无须赘述。陈寅恪说：

> 取外来之观念与固有之材料，互相参证，凡属于文艺批评及小说戏曲之作，如红楼梦评论及宋元戏曲考等是也。[1]

这句话真是“知言”，但因说得太简净，必须略加解释。读过这两篇作品的人很容易发生下面的疑问：《红楼梦评论》明白地以叔本华的悲剧观念解释《红楼梦》，这是人人都看得见的。然而《宋元戏曲考》则通篇持考证方法追溯中国戏曲的源流，其中除第12章《元剧之文章》论“喜剧”、“悲剧”一段流露出一点西方的影响外，似乎未可与《评论》等量齐观。陈寅恪的断语岂不是立足不稳了吗？其实不然。《戏曲考》虽然没有涉及西方任何一家关于艺术或戏剧的理论，但这本书的整体构想便是从西方来的。王国维在自序中说：“为此学者自余始……实以古人未尝为此学也。”这正是因为他从叔本华《意志及表象之世界》中认识了戏剧在西方文化中的崇高位置。1907年他在《自序二》中说：

> 吾中国文学之最不振者莫戏曲若。元之杂剧、明之传奇……其中之文字虽有佳者，然其理想及结构虽欲不谓至幼稚至拙劣，不可得也。国朝之作者虽略有进步，然比诸西洋之名剧，相去尚不能以道里计。此余所以自忘其不敏，而独有志乎

[1] 《遗书·序》。

是也。[1]

这时他的“志”并不在研究戏曲，而在写剧，以补救中国文化的偏失。《曲录》、《戏曲考源》、《唐宋大曲考》等书后来虽然成为《宋元戏曲考》的史料根据，最初大概也是为了创作而搜集的。总之在他醉心西学的阶段，无论是哲学或是文学，他的最大抱负都是创作，而不是研究。

《宋元戏曲考》是他从创作转人研究的一部划时代的著作。他撰此书时已在日本，从此便展开了他一生最辉煌的研究业绩——陈寅恪所谓“取地下之实物与纸上之遗文，互相释证”和“取异族之故书与吾国之旧籍，互相补正”。中国人文生态的重大作用在他的研究工作中便完全显露出来了。以《戏曲考》而言，无论是主题的构想、全书的体裁与组织，或具体问题的观察与分析，处处都呈现着现代的面貌。这显然是因为有西学作参照系统才能出现的新发展。但是我们若细察《戏曲考》的实质内容，通篇所运用的都是乾、嘉以来的考证方法，书中博采文集、笔记、类书等以钩稽可信的事实，也是清代研究唐、宋文史诸家所开辟的途径。(如厉鹗《宋诗纪事》、徐松《登科记考》)。在这一方面，我们尤其应该注意沈曾植（1851—1922）对他的影响。沈氏读书笔记中论词曲的演变，中亚音乐的传入，唐、宋的“演弄”故事等都已涉及《戏曲考》的范围[2]。由此可见，《戏曲考》的构想虽受西学启发，但其构成则完全仰赖于本土的人文研究生态。东渡之后，他走上了以卜辞金文考证商、周古史的道路，经

---

[1] 《文集续编》。

[2] 看《海日楼札丛》卷七。

史考证的基本功夫对他更重要了。罗振玉《观堂集林·序》说：

> 辛亥之变，君复与余航海居日本。自是尽弃前学，专治经史；日读注疏尽数卷，又旁治古文字声韵之学。

这是他自觉地深人乾嘉学统的明证。至于他兼治边疆史地和晚年专力于辽、金、元三史，虽由于新史料（简牍与敦煌文书）的大量发现和欧洲、日本汉学家的刺激，但追源溯始，仍上承道、咸以降考证学的新发展而来。关于这一点，他在《沈乙庵先生七十寿序》中，交代得很清楚，他概括沈曾植一生的学术说：

> 先生少年固已尽通国初及乾、嘉诸家之说。中年治辽、金、元三史，治四裔地理，又为道、咸以降之学，然一秉先正成法，无或逾越。[1]

这几句话也未尝不可以看作他的"夫子自道"。无论如何，沈曾植对他发生了一种示范的作用，其影响之深远是不容低估的。

前面说过，20世纪初，中国知识人正式接触西学之际，中国本土的人文研究生态还是很有活力的。王国维的例子充分证实了这一论点。一般的理解，往往把清代考证学局限在乾、嘉时代，好像以后便越来越衰微了。这是由于我们的眼光过于集中在所谓"经学"上面了。专从"经学"的角度看，道、咸以降今文经学的出现和盛行似乎象征着"微言大义"的诠释已取代了文本的训诂与考辨。但

[1] 《遗书》本《观堂集林》卷二三。

是如果把眼界扩大一点，我们立刻可以看出，在考证的基础上建立起来的所谓“经学”，其实主要是古史（所谓“三代”）的研究。[1]从考史的角度着眼，乾、嘉的考证学是在不断扩张它的领域，从三代逐步向后面推展。钱大昕、王鸣盛、赵翼在乾嘉之世已开其端，西北史地和辽、金、元史成为道、咸以降的显学决不是偶然的。孙诒让（1848—1908）是清末最后一位经学大师，但却成为最先研究甲骨文的专家；他的《契文举例》（1904）竟“为中国史学界开辟一个新的领域”（董作宾语），更足以说明“经学”实质上即是上古三代的史学。所以他的《周礼正义》在今天还是上古史研究的一部基本参考书。清末恰好是古文字（如甲骨文）、古器物、古文献（如汉简、敦煌卷）等大批出现的时代，为训诂、考释、辨伪等等方法提供了一片广大的新疆土。欧洲和日本的汉学家且已先一步闯进了这一领域。考证学因新材料的发现而获得新生命，因此构成了当时中国人文研究生态中最有活力的部分。王国维在决定学术转向时，毫不迟疑地便进入这一领域，正是因为他认清了：这是他的创造力可以发挥到最大限度的园地。

王国维的例子最能说明上文说的心态与生态之间的微妙关系。他早年提倡康德、叔本华的哲学，其心态与同时代仰慕西学的人并无基本差异，不过没有走上“视西籍如神圣”的极端而已。这显然是由于他当时已有很深的中国人文素养。但以他的抱负与才力而言，他不可能甘心长期停留在《静安文集》的阶段。他通论中西哲学、文学虽然都表现了高度的识见，然而毕竟只是所谓“第二流”的工作。（见《文集续编·自序二》）为了作出原创性的贡献，他最后决定走

[1] 参看柳诒征《中国文化史》，台北，正中书局，1952年，下册，119页。

上开辟新经学、新史学的道路，其代表作即是《观堂集林》。但一旦进入中国的人文研究，他便不能不受当时人文生态的制约，也不能不稍稍调整早年的心态。为了接得上中国经、史研究的传统，他开始“日读注疏尽数卷，又旁治古文字声韵之学”——如罗振玉所云。

但是他这样做不是单纯地回归乾、嘉，而是要为经、史研究别开生面。1923年他在《殷虚文字类编序》中说：

> 新出之史料在在与旧史料相需。故古文字器物之学与经史之学实相表里。惟能达观二者之际，不屈旧以就新，亦不绌新以从旧，然后能得古人之真，而其言可信于后世。[1]

他的目的在求得古史的真相，所以新史料必须与经史旧学互相比勘、互相阐证。但是如果接不上乾、嘉以来关于经典文本的研究传统，面对着大量新出的卜辞、金文，他势必陷于茫然失措的困境。人文研究不能不受本土当前人文生态的制约，在此得到了最具体的说明。另一方面，外来的理论系统和抽象的方法论，无论怎样高明，都无法直接派上用场。

以心态的调整而言，王国维前后两阶段的变迁痕迹是十分明显的。在《静安文集》时期他接受了西方流行已久的观念，把哲学看作是一切学科的基础。同时他又特别倾倒于康德、叔本华的哲学理论，并运用他们的观点来解释和评判中国的思想。我们可以说，这时康德哲学在他心中的地位，与刘师培笔下的斯宾塞尔社会学，相去不远。但转入研究时期之后，他不但不再引康德、叔本华或任何其

[1] 参《观堂别集》卷四。

他西方既成的理论，而且对于哲学一科也置之于不闻不问之列。最明显的证据是1911年的《国学丛刊序》，他说：

> 今专以知言，则学有三大类：曰科学也，史学也，文学也。凡记述事物而求其原因，定其理法者，谓之科学；求事物变迁之迹而明其因果者，谓之史学；至于出入二者之间，而兼有玩物适情之效者，谓之文学。[1]

姑不论他的三科定义是否恰如其分际，他没有给哲学在知识系统中安排一个位置，则极其显然。这和他在1906年批评张之洞大学章程中不设哲学一科的态度，形成了一个十分鲜明的对照。更可注意的是他现在突出了史学，与科学、文学鼎足而三。这暗示他已决定投身史学研究的领域了。此文撰于他转向的前夕，可以看作他在调整心态期间所留下的印迹。但他只是调整心态而已，并不像罗振玉所夸张的"尽弃前学"。所以《序》又说：

> 余谓中西二学，盛则俱盛，衰则俱衰。风气既开，互相推助。且居今日之世，讲今日之学，未有西学不兴而中学能兴者，亦未有中学不兴而西学能兴者。

这是明白承认：他早年所吸收的西学对于他即将从事的经史研究是大有"推助"之力的。后来他的弟弟王国华说他的"治学之方"越出

---

[1] 《观堂别集》卷四。

乾嘉，因为他“有得于西欧学术精湛绵密之助”，[1]确不失为知言。事实上，西学既已深入中国，它也构成了当时人文生态的一部分。以王国维在思想上的敏感，他不可能一转向便把西学驱除于他的意识之外。上面所引的两段话，我相信他至死都没有基本变动。《观堂集林》中无一言明涉西学，正好说明早年所博览的西学——包括哲学、心理学、社会学，以至欧洲史[2]都已化为他的学术修养的一部分，随处可以发生潜在的作用。他的《殷周制度论》（《观堂集林》卷十）决不是仅知墨守乾嘉考证的人所能写得出来的；作者如果对西学不具备多方面的融贯的理解，便根本不可能进行那样宏大的构想和周密的分析。他不再依傍任何现成的西方理论，证明他已摆脱了早期那种“格义”式的心态；他的学与思都达到了成熟的境界。

王国维死后，他的日本友人狩野直喜说：“王静安先生的伟大，就在于用西洋科学方法整理国故。”[3]“以科学方法整理国故”是胡适在“五四”时期所提出的口号，王国维自己肯不肯接受这句恭维话，已无法求证了。但这确代表了当时中国学术界的共同认识，狩野借用此语是很自然的。现在让我从王国维过渡到“五四”的“整理国故”运动，对20世纪上半叶的中国人文研究的生态作一高度概括性的回顾。

1922年胡适论当时人文研究的现状说：

> 现今的中国学术界真凋敝零落极了。旧式学者只剩王国维、罗振玉、叶德辉、章炳麟四人；其次则半新半旧的过渡学

---

〔1〕《遗书·序》。

〔2〕见《欧罗巴通史序》，《文集续编》。

〔3〕引自王德毅《王国维年谱》，台北，1967年，75页。

> 者，也只有梁启超和我们几个人。内中章炳麟是在学术上已半僵了，罗与叶没有条理系统，只有王国维最有希望。[1]

可知在“国故”阵营中，他最推重的前辈是王国维。两三年后他力荐王氏到清华国学研究院任教，其动机已潜伏于此。王氏在清华正式授课两年（1925—1927），他的学生中有不少人后来都成为承先启后的文史学者。所以王国维在思想上尽管抗拒“五四”的新思潮，在人文研究方面他却参加了“整理国故”的运动。这一矛盾现象又必须从心态与生态之间的紧张去寻求解释。

“五四”时期中国知识人的心态远比清末一代为激进，这在上面已说过了。但是他们一旦进入“国故”研究的领域，便也和王国维一样，立即受到人文生态的制约。在上引胡适所列举的几位老辈之中，章炳麟、梁启超和王国维三人的著作尤其代表了“五四”前夕中国人文生态中最有活力的部分。这便使“五四”一代“整理国故”的学人，无论在思想上崇尚西方哪个学派，都不得不以这些前辈的研究为起点。两个具体的例子便可以清楚说明我的意思。胡适的《中国哲学史大纲》上册是震动一时的作品，发挥了树立新“典范”（paradigm）的革命性作用。[2]但他在自序中除了致谢王念孙、王引之、俞樾、孙诒让之外，还说：“对于近人，我最感谢章太炎先生。”其实他还应该感谢另一位“近人”，即梁启超。后来他在《四十自述》中便公开承认，少年时代他读到梁氏《论中国学术思想变迁

---

〔1〕《胡适日记》，安徽教育出版社，2001 年，第 3 册，775 页。

〔2〕详见我的《〈中国哲学史大纲〉与史学革命》，收在《中国近代思想史上的胡适》，台北：联经，1984 年，77－91 页；参看冯友兰《三松堂自序》，北京：三联书店，1984 年，213－217 页。

之大势》(1902 年)，这才激发了研究哲学史的念头。另一个例子是在思想上与胡适相敌对的郭沫若。他的《中国古代社会研究》也是古史研究中一部开风气之作，当时影响很大。这部书的史料根据和整体构想则建筑在王国维的业绩之上。“母系社会”之说虽来自恩格斯的《家族、私有财产与国家的起源》[1]，但如果不是王国维在卜辞中发现了“先妣特祭”之例，郭氏便不可能把这个理论应用到商代社会上面。他纵论商、周历史发展更是本之王国维的《殷周制度论》。郭沫若后来在《古代研究的自我批判》中论及此文说：

> 这是一篇轰动了全学界的大论文，新旧史家至今都一样地奉以为圭臬。在新史学方面，把王氏的论文特别强调了的，首先是我。[2]

这两个例子生动地显示出人文研究怎样离不开同时代的人文生态。胡、郭两人在西方思想的取向方面虽截然异趣，却同样具有一往无前的反传统的心态。但踏进学术研究的领域之内，这种心态便因生态的制约，而不能不有所调整了。这也正是当年王国维所经过的心路历程，最多不过是程度上有所不同罢了。我所谓“制约”，其实便是学术纪律；没有纪律，学术便失去了存在的基本依据。

我在上篇结尾处提到，“五四”以后的20年间，中国曾有过一个人文研究的传统，所取得成绩至今尚受到国际汉学界的普遍尊重。但读者不要误会这里所用的“传统”两个字。研究传统是在不断成长

---

〔1〕 根据人类学家摩尔根《古代社会》(Lewis H. Morgan. *Ancient Society*, 1877)。

〔2〕 《十批判书》，上海：群益，1950，516 页。

和发展之中的，甚至往往发生所谓“革命性”的变动。章炳麟、王国维等上承乾、嘉学统，然而最后更新了这个传统。同样的情形也发生在“五四”一代学人的身上。今天大陆上出现一套“国学大师丛书”[1]，其中所收的“大师”大多数是“五四”以来在文、史、哲各领域中卓然有成的研究者。无论文化心态是激进、温和或保守，他们都体现了推陈出新的共同精神。这主要是由于他们虽处在思想极端冲突的时代，最后都能使个人的心态和人文生态之间取得一种动态的平衡。人文心态与人文生态之间必然存在着紧张，其程度因人而异。但这种紧张如果调节到恰到好处（也因人而异），反而可以为个人的创造力提供充分发挥的机会。这是我所谓“动态平衡”的确切涵义。

20 世纪中叶以后中国的文化生态与知识人的心态是绝大多数读者所耳熟能详的，这里用不着说了。最后让我谈一谈现状和前景，以结束全文。今天中国人文生态较之清末或“五四”时代已远为贫乏，这是无可争议的事实。但一般知识人的心态则依然未脱“视西籍如神圣”的境界，至少在潜意识中仍隐隐约约地认为“真理”在西方。如上篇所述，近百年来西方的人文研究一向奉自然科学为楷模，致力于寻求普遍有效的原理或原则。从达尔文的生物进化论转成社会进化论尤其是其中一个最突出的例子。从 19 世纪下叶到 20 世纪中叶，无数西方人类学家、社会学家、经济学家、史学家、历史哲学家等都曾经从不同的角度试图建立“放诸四海而皆准”的社会发展“规律”。甚至迟到 20 世纪五六十年代，所谓“现代化理论”还从美国传播到世界各地，它假定所有“传统的”社会最后都会曲曲折折

---

[1] 南昌：百花洲文艺出版社。

地走上“现代化”的道路。这个理论代表了西方社会科学界寻找普遍“规律”的一次规模最大的尝试。但是它也再一次以失败收场。现在连一度服膺过这个理论的政治学家也改以“文明的冲突”代替“传统”与“现代”的冲突了。社会或历史发展具普遍“规律”的观念很早便已传入中国，斯宾塞尔学说在清末盛行，即其明证。与此相偕而至的则是人文、社会现象的研究也必须以自然科学为范本的信念。前引严复论社会学（“群学”）的性质——“用科学之律令，察民群之变端，以明既往，测方来”——已将这一信念表述得很清楚。“五四”以后这一信念在许多知识人的心中铭刻得更深了，所以对于打着“科学”旗帜的西方理论与方法，他们往往失去质疑的勇气。近二三十年来，西方学术思想的基调在转变之中，人文、社会的研究已不再追求所谓“科学化”；代之而起的则是各式各样的新思潮，其中尤以“后现代理论”最为活跃。这些发展，上篇已大致交代过了。这似乎为中国知识人彻底摆脱“视西籍如神圣”的心态提供了一个最好的时机。然而问题并不如此简单，崇拜西方“科学”的意识虽大大地减弱了，但“科学”以外的“真理”也在西方这一深层心理仍然牢不可破。所以近一二十年来的一般汉语刊物几乎是西方思想史的一面镜子，忠实地反映了西方人的种种新说，不过在时间上推迟两三年而已。“后现代论说”的泛滥便是显证。中国知识人中现在颇多批判西方“霸权”的豪杰之士，但是他们的论据几乎无不来自西方。很显然地，他们是在紧紧地追随着新一代的西方学人批判西方现状。通俗报刊上的“论说”虽与本文的主旨——中国的人文研究——无直接关系，但毕竟反映了知识人的一般心态，对于人文研究不能说没有间接的影响。如果不能对这一心态做有效地调整，我们便不可能踏入中国人文研究的领域，特别是在中国人文生态已举目全非的今天。

在过去一个世纪中，中国知识人深慕西方的心态也有一个发展历程，即在不知不觉中从局部逐渐上升为全部。不但科学远远落后而已，即使文学、哲学、宗教、史学……中国也不能与西方相比，而且不限于近代，自远古便是如此。陈寅恪曾现身说法，为我们提供了一个很动人的例子。他晚年在《论再生缘》中说：

> 世人往往震矜于天竺、希腊及西洋史诗之名，而不知吾国亦有此体。外国史诗中宗教哲学之思想，其精深博大，虽远胜吾国弹词之所言，然止就文体立论，实未有差异。……寅恪四十年前常读希腊、梵文诸史诗原文，颇怪其文体与弹词不异。然当时尚不免拘于俗见，复未能取再生缘之书，以供参证，故噤不敢发。荏苒数十年，迟至暮齿，始为之一吐，亦不顾当世及后来通人之讪笑也。[1]

以陈寅恪的“独立之精神、自由之思想”，尚“噤不敢发”，而且既“发”之后又恐“当世及后来通人之讪笑”，则人文心态影响及于中国文学的研究，不可谓不深。这使我想到钱锺书《围城》中的一幕：方鸿渐在无锡演讲，台下有一位秃头的国文教师，一直在摇头，表示听不入耳。但等到方鸿渐引了一句荷马史诗上的话，这秃头便立刻被镇住了，不敢再摇动了。可见这一心态，由来已久。今天追逐西方新思潮的风气不过是旧样翻新而已。这一心态正是今天必须加以深刻反思的。越过这一层心理障碍，中国的人文研究才能再出发。

最后，让我就再出发的问题提出两点观察。第一，最近西方的

---

〔1〕 见《寒柳堂集》，北京：三联书店，2001 年，71－72 页。

人文、社会科学研究大有“道术将为天下裂”(《庄子·天下》)的趋势。任何一门都是异说竞出，莫衷一是。至少我们已不敢说其中某一种研究取向代表所谓“主流”。这正应验了《易经》中“群龙无首”之象；西方学人则往往引《旧约》所谓“以色列已没有国王”为喻。不但如此，无论是社会科学家或史学家，很少再看到有人企图建立“放之四海而皆准”的普遍规律。西方既不能再提供任何普遍有效的理论根据，中国人文传统的专业研究者自然已无西方“马首”可瞻了；剩下来的只有自力更生一条路。也许有人会反驳道：“譬如后现代论不是今天西方的新‘马首’吗？而且‘瞻’的人不是已呈越来越多之势吗？”其他各科的情况如何，我不敢说。就史学言，后现代论也许有两点可以称道：第一，它特别强调一切历史文本中都可能深藏着种种复杂的利害动机，治史者决不能毫不批判地接受其字面的意义。第二，它采取了为弱势族群抱不平的立场。但是这两点都不算新颖。后现代论者既不承认文本之外另有客观的真实，他事实上已自行封闭了任何通向历史研究之路。他的主要工作只限于解读他们斥之为“传统史学家”的著作，从而暴露出全部史学的虚构性。1991年英国史名家斯通指出，他还没有读到任何一本重要的史学作品，是彻底根据后现代的观点并使用后现代语言和字汇写出来的。[1]这句话似乎到现在还是有效的。所以后现代论至少不可能为中国史研究提供有积极意义的理论依据。

第二，西方的人文社会科学界现在已显然脱出了源远流长的“西方中心论”。他们承认，在全世界范围内，西方不过是众多文明的一

---

〔1〕 Lawrence Stone, "History and Postmodernism", in Keith Jenkins, ed., *The Postmodern History Reader*, London: Routledge, 1997, p. 257.

支，而且并不具有典型的意义，在西方任何一国之内，也同样存在着种种族群的多元文化，而且少数族群的文化必须和主流文化同样受到尊重。在文明或文化多元并存的新预设之下，研究者首先承认每一文明或文化都是一相对独立的主体，必须各就其内在脉络进行深入的了解。微观史学（Microhistory）或地方史研究的兴起以及人类学家所强调的地方性或局部的知识（Local knowledge），都与此新预设有关。地方性或局部的知识恰好与自然科学中的普遍性知识形成了鲜明的对照。这一新的转向对于中国人文研究的再出发也提供了新的契机。

整体地看，20 世纪中国人文研究中所显现的西方中心的取向是相当突出的。1901 年梁启超提出了一个概念，称中国“近世”史，从 19 世纪开始，已进入“世界之中国”的阶段。[1]他将中国史纳入世界史的范围大概是受到日本史学家的影响。当时所谓“世界史”根本便是“以泰西各国为中心点”的历史，这一点梁启超是完全明白的。尽管他深信中国有潜力领导一个“泰东文明”与“泰西”相抗衡，但那是遥远未来的事，眼前则不得不将“近世”中国置于“以泰西为中心”的世界之内。这篇文字可以看作是一个信号，指示中国人文研究也将逐步走上西方中心的取向，因为梁文已正式把西方上古、中古、近代的分期架构引进中国，从此在人文研究上发生了深远的影响。无论我们研究中国文化传统的哪一方面，学术、思想、文学、宗教或艺术，都离不开“史”的向度，至于历史研究的本身便更不用说了。所以史学观念一变，其波动势必及于每一方面。专就我比较熟悉的一般史学而言，“五四”以来的研究者往往不把中国历史当作主体，而心中先有某一家西方史学理论为样本。其实西方理论

[1] 《中国史叙论》,《饮冰室文集》之六。

是根据西方特有的历史经验建构出来的，未必具普遍的有效性。例如，“奴隶制是什么时候终结的?”“资本主义是什么时候萌芽的?”等等都是欧洲史上的问题，但却曾惊动过无数史学家在中国史上去寻找答案。且不说中国与欧洲相去如此之远，不可能统一在同一历史公式之下，即使欧洲诸国也各有历史特性，也不能贸贸然以“西方”两字加以概括。10年前左右，好几位法国史学名家编成了多卷本的《私生活史》和《西方妇女史》，号称代表整个“西方”，便引起了英、德史学家的抗议，因为这些书中的例子都是从法国史中选出来的[1]。这恰足说明每一个国家或民族的历史都有它内在发展和变迁的轨迹，因而在史学研究中都必须受到主体的待遇。

今天是中国人文研究摆脱西方中心取向、重新出发的时候了。如果我们真的希望对中国历史和文化传统取得比较客观的认识，首先必须视之为主体，然后再通过它的种种内在线索，进行深入的研究。但这绝不是说，每一文明或文化都只能“自说自话”，不必与其他文明或文化互相比较参证。恰恰相反，今天中国人文研究更需要向外（包括西方）开放。在具体研究的过程中，对于同一或相类的事象在其他文明中的表现方式知道得越多，自己的研究也越能深入。对于西方理论与方法，研究者也仍然应该各就所需，多方吸收。王国维“中西二学，盛则俱盛，衰则俱衰”的话并未失效。但“视西籍为神圣”的心态则必须代之以“他山之石，可以攻错”。胡适在“五四”时期曾提出过“输入学理”的口号，然而他同时要求我们“把一切学理不看作天经地义，但看作研究问题的参考材料”。这句话还是值得我们参考的。

---

〔1〕见 Richard J. Evans, *In Defence of History*, New York: W. W. Norton, 1999, p. 155。